

الحركات السريّة

في الأساطير

روية عصرهم



تأليف

الدكتور محمود اسماعيل

دار الفكر للنشر

بيروت - لبنان

تأليف : د. محمود اسماعيل

الحركات السريّة في الإسلام

(رؤية عصرية)

دار الفکر للطباعة
بيروت - لبنان

مقدمة

حفزني لاعداد هذه الدراسة العمل الفدائي البطولي الذي قام به نخبة من رجال منظمة أيلول الأسود ابان دورة ميونيخ الأولمبية في العام الماضي . ذلك ان الامبريالية العالمية والصهيونية تضافرا على ابراز هذا الحادث على انه عمل ارهابي فوضوي ، وانساق الرأي العام العالمي وراء تلك الدعايات المقرضة لتشويه النضال المشروع لشعب فلسطين متناسبا الدوافع الحقيقية التي ترغم المتناضلين في الظروف العصيبة على ان يمارسوا نشاطهم بصورة سرية ، قد تبدو ارهابية في تقدير القوى التي استهدفتها النضال . لكن مشروعية العمل السري النضالي تبقى قائمة ما وجدت الأسباب التي تدفع بالحركات الوطنية إلى أن تنحو في نضالها هذا النحو ، وما وجد الهدف النبيل الذي يسمى المتناضلون لتحقيقه .

وقد حاولت أن ألتبس في التاريخ الاسلامي غمافج وصورا للعمل السياسي السري الذي أخذت به قوى المعارضة في الاسلام لمواجهة تسلط الحكومات الشيوقراطية - أموية وهبسية - التي عدلت عن الحق وحادات عن جادة

الشريعة ، واستهدفت تبدير مشروعية هذا الأسلوب النضالي على أساس نبيل
الغاية وسمو الهدف من ناحية ، وضراوة القوى المتسلطة في قمع الثورات الجماهيرية
المطالبة بمعدالة الاسلام من ناحية أخرى .

ولم يكن اثبات تلك الحقيقة بالأمر الهين ، فكتابات الحلف في الغالب الأعم
تتواتر على تبدير النظام الملكي المرقلي الأموي والحكومة الكسروية العباسية ،
وتحمل بلا هوادة على كافة الحركات والثورات الاجتماعية المعارضة ، وتصورها
سياسياً على أنها « تطاول » و « تمرد » و « فتنة » ضد « أولى الأمر » ، واجتاهياً
على أنها هبات « العوام » و « الأسافل » كما أنها « مروق » ، و « كفر » و
« زندقة » من الناحية الدينية ، وتقليد ومحاكاة للفكر الوثني في جوانبها
الأيديولوجية .

لذلك فالصورة الراسخة في أذهاننا عن قوى المعارضة - كالحوارج والشيعة
- حزبي اليسار - والمعتزلة والمرجئة - حزبي الوسط ان صح اقتباس مصطلحات
المصر^(١) - صورة شوهاء زائفة تمثل وجهة نظر « اليمين » أو هي التاريخ
الرسمي « الذي وضعته المؤرخة المملوك » على حد قول ابن عربي .

أما وجهة النظر المقابلة فلم يقدر لنا الوقوف عليها ، اذا أحرق وأبيدت
معظم كتب المعارضة على يد خصومهم ، وما بقى منها « مستور » من الصعب
الاطلاع عليه ، والقليل الذي بين أيدينا زائر بالاساطير والخرافات والحوارج
الأمر الذي يقلل من أهميته العلمية . وما يزيد المشكلة تعقيداً أن من طبيعة العمل

(١) عن فلسفة التمثيل الى يمين ويسار في التاريخ الاسلامي . راجع ، أحمد عباس صالح
اليمين واليسار في الاسلام ص ٥ وما بعدها .

السري الكتان والتخفي مما يتيح الفرصة للقوى المضادة للتشكيك في عقائد ونظم وأشخاص القائمين به .

أما وقد قدر للفورخ المعاصر ان يعتمد في تأريخه لهذه الحركات على كتب حصومها بالدرجة الأولى ، فحري به ان يفتن إلى المزالق والعثرات التي قد تحول دون بلوغه هدفه في الوقوف على الحقيقة . فالحاجة ماسة لدراسة نقدية للمصادر تتضمن معرفة والمأما بالميل السياسية والاهواء المذهبية والوضعية الاجتماعية ان نستقي عنهم مادتنا العلمية .

والواقع ان معظم المؤرخين « الرسميين » كانوا موالين للسلطة سياسياً ، سنيي المذهب ، ينتمون إلى طبقة « أهل القلم » أو « الكتاب » أي المشتغلين بالدواوين ، المتمتعين بالانعامات والحائزين للاقطاعات . ولا غرو فقد أسرفوا في تزييف أولياء نعمتهم وتبرير أعمالهم بالقدر الذي اشتطوا فيه في أحكامهم على خصومهم من قوى المعارضة ومن هنا لا يجب التسليم بصحة كتاباتهم « فكلام الاقران في بعضهم ببطل لا يعبأ به ولا سياً اذا لاح انه لعداوة أو لمذهب أو لحسد » كما ذكر الذهبي ، وفي نفس المعنى قال المقبلي :

« وقد صار كل من الفرق يحكي الشر عن مخالفه ويكتم الخير بل يروي الكذب والبهت » ، ولا غرو فقد انتعلت الأحاديث النبوية ولققت المأثورات عن السلف الصالح خدمة لأغراض المتخاصمين .

ومن أسف أن كثيرين من الدارسين المحدثين لا يلقون بالألحذ المزالق ويأخذون أقوال السلف « حقيقة مسلمة » وهو ما عبر عنه الدمشقي المؤرخ بقوله : « وانما نشأ هذا لما استفحل أمر التقليد وعوملت أقوال المتبعة معاملة

أقوال المصوم ونصوص الكتاب « . والتسليم بالقديم والوم بمصمته من الخطأ يؤدي إلى « انسداد الحجب الكثيفة بين الانسان وبين ما قد جاءت به الأيام من تطورات في العلم والمعرفة « على حد تعبير الدكتور زكي نجيب محمود .

لذلك فالمعلومات المتواترة عن « قوى الظل » في الاسلام بحاجة إلى مراجعة في ضوء رؤية شمولية للتاريخ الاسلامي تحيط بمجهر رسالة الاسلام وما انطوت عليه من نظرة سامية للانسان ومبادئ راقية في العدالة بحيث تكون شريعة الاسلام معياراً تقيم على أساسه القوى والاحزاب السياسية المختلفة ما كان منها في الحكم وما انحرف منها في صفوف المعارضة .

ونظرة سريعة قمنا بتوضيح المفاهيم والمبادئ الاساسية للحياة السياسية والاجتماعية والثقافية كما تضمنتها شريعة الاسلام .. فنظام الشوري الديمقراطي أساس الحكم والسياسة ، ومبادئ العدالة والمساواة عصب النظام الاقتصادي والعلاقات الاجتماعية ، والنظر العقلي لب النهج الاسلامي في التفكير . فالى أي مدى التزمت الحكومات الاسلامية وقوى المعارضة بهذه المبادئ ؟

الثابت ان الحكومة الاموية نظام وراثي ملكي أبعد ما يكون عن الديمقراطية ، والتعصب للعنصر العربي وإيثاره على بقية العناصر الاسلامية الاخرى خروج عن جوهر العدالة والمساواة ، والفكر « الجبري » كان غلباً في هذا العصر يبرر ويقنن لمنطق الأمر الواقع .

وفي العصر العباسي كانت الخلافة « كسروية » قوامها « مبدأ التفويض الالهي » . واستأثر الفرس والترك بصدارة السلم الاجتماعي العنصر تلو الآخر على حساب العناصر الأخرى . والفكر السلفي ساد وطفى طوال العصر باستثناء

سنوات قليلة ظهر أبنائها التيار العقلاني .

أما قوى المعارضة فكانت أكثر التزاماً بتعاليم الاسلام وأشد حرصاً على تطبيقها ، فالخوارج والمعتزلة والمرجئة منذ النصف الثاني من القرن الثاني الهجري اتفقوا جميعاً على أحقية أي مسلم للخلافة بغض النظر عن أصله وعصبيته ، فكان فكرهم السياسي مفتوحاً من ديموقراطية الاسلام ، كما تبنت حركاتهم جميعاً - بما فيهم الشيعة - قضية العدالة واستهدفت النضال من أجل اقرارها . فضلاً عن غلبة الروح العقلانية على آرائهم الاعتقادية ، وبالذات عند الشيعة والمعتزلة بشكل يسترعي الانتباه .

لذلك يمكن القول ان الاسلام لا يتعارض ونشاط المعارضة ولا يبارك سياسة بني أمية وبني العباس بوجه عام .

وبالتالي يؤكد مشروعية العمل السري كأسلوب نضالي لاسقاط الحكومة الأموية المؤيدة بطغام أهل الشام والخلافة العباسية المستندة على جحافل الترك الجفافة .

وبديهي أن تتذرع قوى المعارضة في نضالها السري المشروع بشتي الوسائل والأساليب ، وقد أفادت من التراث القديم في هذا الصدد إلى حد كبير ، « فدار الاسلام » كانت زاخرة بميراث حضارات شتى من هيلينية ومشرقية إلى امريثليات ووثنيات ، والفكر الاسلامي لم يكن ليصم أذنيه أو يغلق عينيه عن هذا الميراث الحضاري الضخم الذي صنمته البشرية في عصور ساقطة ، بل انفتح عليه ونهل منه وتمثله وأخذ منه ما لم يتعارض وجوهر الاسلام ، وبفضل هذا الانفتاح كتبت له الحصانة ضد طعنات الشعوبيين والزنادقة . لقد تغلغل

المغلية الاسلامية داخل مكتبة الاسكندرية وأديرة وكنائس النصارى ويسع اليهود ومعابد النار الزرادشتية، فكشفت عن أسرار الحكمة والمعرفة وكيّفتها مع طبيعة العصر وأعطتها طابعاً اسلامياً مميّزاً .

وبديهي أن تكون قوى المعارضة سباقة في الاستفادة من هذه التيارات الموروثة والوافدة سواء في التنظير لمذاهبها واعتقاداتها أو في ارساء قواعد دعوتها وتنظيماتها السياسية ، فالاسرائيليات واضحة التأثير في التنظيمات السرية لقوى اليسار والهيلينيات والمشرقيات تركت بصماتها على نظمها السياسية والاجتماعية . مادامت لم تتعارض في جوهرها مع الروح الاسلامية .

وفي دراستنا للحركات السرية حاولنا إبراز مدى هذه التأثيرات الأجنبية ، ومدى التزام أحزاب المعارضة بتعاليم الاسلام ، كما عولنا على استقصاء الظروف الموضوعية ، سياسية واقتصادية واجتماعية وفكرية - التي حدث بها إلى اللجوء للعمل السري المنظم .. كما أبرزنا العلاقة الجدلية بين الآراء والافكار المذهبية وبين العمل السياسي والاجتماعي ، وحرصنا على تقييم هذا العمل في اطار ظروف العصر وملابساته .

والحق اننا لم نعرض لكافة الحركات السرية في الاسلام انما عرضنا لبعض منها كالتجوارج والمرجئة والدعوة المباشية والمعتزلة والقرامطة ، ونأمل في القريب دراسة مما لم نعرض له في هذا الكتاب كالحركات الفاطمية والباطنية وأخوان الصفا وغيرها .

وانوه بأن هذه الدراسة قد نشرت في مقالات مركزة بمجلة روز اليوسف واثارت في حينها نقد الكثيرين من الكتاب والدارسين والقراء ، ما بين مؤيد ومعارض ، واليهم جميعاً أسدي خالص شكرى لافادتي من ملاحظاتهم حين

بجث الموضوع بشكل اكثر توسعاً واستفاضة ، وأرجو أن أكون قد وفقت في
توضيح ما كان مبهماً ، وتفصيل ما كان موجزاً ، وإلى القراء اتقدم باجتهادي .
ومن اجتهد فأصاب فله أجران ، والا فله أجر الاجتهاد .

والله ولي التوفيق .

القاهرة في مارس سنة ١٩٧٣

الدكتور . محمود اساهيل

الخوارج من العنف الثوري إلى الدعوة السرية (المنظمة)

يرتبط ظهور الخوارج كحزب سياسي بقضية الامامة أو الخلافة ، وهي قضية أثارت من الجدل والخلاف بين القدماء والمحدثين ، ومن الصراع السوي بين المسلمين ما أحدث صدها في كيان الامة الاسلامية ، ذلك الصدع الذي عرف « بالفتنة الكبرى »^(١) وما أسفر عنهما من مصرع الخليفة الثالث عثمان بن عفان وافتراق الجماعة الاسلامية بعد ذلك إلى شيع وأحزاب متناحرة . وحزب الخوارج أنبثق من تلك الفتنة وارتبط بقضية التحكيم الشهيرة بين علي بن أبي طالب ومعاوية ابن أبي سفيان . ولدينا من القرائن^(٢) والأدلة ما ينفي الرواية المتواترة التي تحمل الخوارج مسؤولية ارغام علي بن أبي طالب على قبول التحكيم ثم محاولة الضغط عليه لرفضه والتوصل من اليهود التي قطعها على نفسه بوقف القتال وتحكيم الحكيمين ، والذي تؤكد ان أولئك الذين عرفوا بالخوارج^(٣) كانوا من أنصار علي ومن خيرة جنده وأكثرهم إيمانا بمدالة قضيته ، وانهم رفضوا مبدأ التحكيم من أساسه لأنه يعني التشكيك في شرعية أمانته ، ومن ثم خرجوا عليه لرفض استمرار القتال في صفين واستجابته لضغوط الأكرية من جنده الذين رغبوا في

وقف القتال لما رفع جيش الشام المصاحف على أسنة الرماح . فالخوارج من ثم
يثلون من الناحية الدينية « الفئة القليلة المؤمنة » التي لا تقبل في الحق مساومة
وادهاناً ، ولا غرور فزحماؤهم من جماعة الغراء والفقهاء الحريصين على الالتزام
بالكتاب والسنة دون موارد أو تأويل «جباهم قرحة لطولي السحود وأيديهم
كثفناث الأبل من طول العبادة » ومن الناحية الاجتماعية انتمى معظمهم العرب
الشمال وخاصة قبيلة تميم التي هجرت البادية واستقرت في مصري الكوفة
والبصرة ، وأسهمت بدور بارز في الثورة على عثمان حين خالف سياسة أبي بكر
وعمر ، وضرب صفحا عن تطبيق عدالة الاسلام ، وأطلق المنان لبني جلدته
للاستبداد بالمسلمين في الأمصار .

فقد حرص أبو بكر ان تأخذ العدالة الاجتماعية مجراها دون نظر إلى عصبية
أو جنس فالتمز بالكتاب والسنة التزاماً تاماً في تقدير الأعطيات وتقسيم الفتيه
والفنائم ، فانصاعت « الجماعة » لحكمه ، ولم يكن في عهده افتراق . كذلك
أستت سياسة عمر بالعدالة المطلقة ، المستوحاة من تعاليم الاسلام فلم يخالف
الكتاب والسنة ، انما زاد عليها أمراً آخر هو الاجتهاد وكان عليه ان يجعل
الاجتهاد مصدراً ثالثاً للتشريع ليواكب التطور الجديد الذي حدث في عهده
بعد الفتوح الاسلامية الكبرى في العراق والشام ومصر . لكن عمر في
اجتهاداته لم يجد من جوهر مفهوم العدالة في الاسلام ، وحسبه أنه لم يجعل
للمصيبة القبلية او النزعة المنصرية تأثيراً فيما استحدثه من نظم وقوانين ،
فضرب المثل الفذ على مثالية المبادئ ، ومراعاة مقتضيات الحال في
تطبيقها ، لذلك اختفت في عصره النعرات المنصرية والسخائم القبلية .

غير ان تلك النعرات والسخائم بدأت تعمل عملها في أحداث الفتنة في
خلافة عثمان ، فقد أطلق العنان لكبار الصحابة من قريش لاستغلال مكانتهم
الخاصة في اقتناء الضياع وتكوين الثروات في البلاد المفتوحة فشكّلوا

« استقرراطية ثيوقراطية قرشية » أثارت هلع الفقهاء والصالحين لانتهاك عدالة الاسلام من ناحية ، كما أثارت أحقاد القبائل الأخرى وحسدها فأحيا عثمان بذلك الضغائن والصراعات القبلية الجاهلية ، وفضلا عن ذلك ظهرت استقرراطية يبروقراطية سفيانية في الأمصار التي آلت أمرتها إلى رجال بني أمية أقارب عثمان ، فأثار بذلك بغية بطون قريش وأعاد الصراع القديم بين بني أمية وبني هاشم وفضلا عن ذلك ، فقد خالف الشيخين في نظرتها إلى الخلافة باعتبارها عبثاً ومسئولية ، واعتبرها « قميصاً لبسه الله إياه » وهو أمر زاد في توسيع الهوة بينه وبين جماعة الفقهاء والقراء ، فطالبوا بعزله لاخلاله بقواعد الملة وخروجه عن نصوص الشريعة ، ولم يتوانوا في حرض عرب الأمصار على الثورة وأفتوا بشرعيتها . لذلك كان عرب الأمصار - من غير قريش - يشكلون جند الثورة ، بينما تصدر الفقهاء قيادتها ، وانتهى الامر بمصرع عثمان حسبا هو معروف في كتب التاريخ ، وأقبال الثوار على مبايعة علي بالخلافة أو تصديهم لمؤازرته ضد أولئك الذين رفضوا مبايعة سواء من الاستقرراطية القرشية كطلحة والزبير أو من الارستقراطية السفيانية التي تزعمها معاوية بن أبي سفيان .

مما تقدم يتضح ان ظهور الحوارج تعبير عن تناقضات اقتصادية اجتماعية اكتسبت طابعاً دينياً نتيجة تفجير تلك التناقضات من خلال مشكلة الامامة . لذلك فجماعة الحوارج تشكل حزباً سياسياً يتبنى مبدأ العدالة الاجتماعية كما نادى بها الاسلام ، ولم يكن - كما ذهب فلهوزن - مجرد حزب سياسي ديني وحسب .. فقد فاته أن الأحزاب السياسية في المصور الوسطى رغم مسوحها الدينية الظاهرة تتضمن ابعاداً اجتماعية لا يرقى اليها الشك وتلك ظاهرة سادت المالين الاسلامي والمسيحي على السواء . ذلك أن الدين والدولة في تلك المصور تلازما واختلطتا ، فعلى سبيل المثال كان الخليفة في «دار الاسلام» يجمع بين السلطتين الدينية والزمنية باعتباره خليفة الرسول من ناحية ، وحاكم المسلمين من ناحية أخرى ، كما أن أوروبا المصور الوسطى لم تتحد سياسياً الا بفضل المسيحية . لذلك كان للكنيسة سلطاتها الواسعة .. والصراع

بين البابوية والامبراطورية حول السيادة في غنى عن البيان ، بل كانت الكنيسة تنظيماً « اكليزيكيا » أقطاعياً في ذات الوقت . وهذا يفسر كيف كانت المسائل السياسية والاجتماعية آنذاك تتحول إلى قضايا لاهوتية ، والخلاف حولها يجري تقسيمه على أساس « الكفر والايمان » ، فالقوى الاسلامية المعارضة « لاولي الامر » مارقة منهرطقة ، والثوار على البابوية يسلحون من رحمة الكنيسة بمقتضى قرارات الحرمان . قصارى القول أن الخلاف حول مسألة الامامة في الاسلام خلاف فقهي ديني في الظاهر يمكن في حقيقته صراع قوى اجتماعية ومواقف طبقات متصارعة . لذلك فقد لامس ابن خلدون ^(٤) ظاهر الامور دون سبر أغوارها حين اعتبر ما شجر من فزاع حول « الخلافة » محض « خلاف اجتهادي في مسائل دينية ظنية » بحجة .

وقد شكل الخوارج أحد أحزاب المعارضة في الاسلام ، وكان فكرهم السياسي معبراً عن قطاع عريض من الجماهير الساخطة على الخلافة ، ورأيهم في الخلافة يجعلهم بحق « جمهوريو الاسلام » ، فبينما قصر أهل السنة حق الامامة على قريش ، وجعلها الشيعة حكراً على آل البيت وحدهم ، نادى الخوارج بأنها حق متاح لكل مسلم دون نظر إلى أصله أو عصبته ^(٥) ، لذلك فقد عبر الخوارج عن الناحية السياسية عن اتجاه الجناح الديمقراطي بين الأحزاب الاسلامية الاخرى . ونظراً لتمسكهم الشديد بأهداف الدين ، والتزامهم بالقرآن والسنة دون تأويل أو تحريف ، ودعوتهم الصارمة لاتباع نهج السلف الصالح مثلاً في سياسة الرسول والشيخين ، كانوا « كلافنة الاسلام » أو « بيوريتان الاسلام » على حد تعبير دوزي ^(٦) . وفي قولهم « بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » وحضهم على « الثورة على ائمة الجور » مما يجعلهم جديرين بلقب « ثوريو الاسلام » ، كما يمثلون في نظر بعض الدارسين « بولشفيك الاسلام » لتطرفهم الشديد في استئصال دماء مخالفيهم في المذهب وقولهم « بالاستعراض » وحكمهم على مرتكب الكبيرة بالكفر . وآراؤهم في العدالة والمساواة تم عن اتجاه اشتراكي

اسلامي أصيل . لذلك كله نعت ميور ^(٧) مذهب الخوارج بأنه « مذهب فوري ديوقراطي اشتراكي » .

وتاريخ الخوارج حتى أواخر العصر الأموي يسير مبادئهم الاعتقادية في التطرف والثورية الصاعدة ، فقد ثاروا على علي بن أبي طالب مراراً وأقضوا مضجعة بأغاراتهم المستمرة على البصرة والكوفة فضلاً عن ثوراتهم الدائبة في الولايات الشرقية . وقد بطش علي بكافة حركات الخوارج في عنف وقسوة ، وما أكثر ما خاض من معارك كانت تنتهي بالقضاء على جيوش الخوارج برمتها ، وهذا يفسر تأمرهم على حياته التي انتهت بطعنيتين من سيف عبد الرحمن بن ملجم المرادي في ١٧ رمضان سنة ٤٠ هـ .

واستمرت ثورات الخوارج بعد مقتل علي فانضموا إلى عبدالله بن الزبير الذي ثاروا الأمويين في الحجاز والمراق لما أظهر الميل لمذهبهم ، فعاربوا في صفه زمناً . ثم انقلبوا عليه حين لاح لهم انه يظهر خلاف ما يبطن ، ودارت معارك كثيرة بين الطرفين أزهدت فيها آلاف الأرواح من الخوارج .

وكان ما كان من مصرع ابن الزبير . فوجد الخوارج أنفسهم وجهاً لوجه أمام بني أمية بما لهم من بأس شديد . ونحن في غنى عن سرد ما حل بالخوارج من بطش واضطهاد في العصر الأموي ، وحسبنا موقف ولاية المراق - من أمثال عبدالله بن زياد والحجاج الثقفي - أزاء الخوارج . فكانوا يقتلونهم « بالتهمة والظنة » ويبعثون الجيوش لتقتفي آثارهم « من بلد إلى بلد وتوقعهم وقمة بوقمة » ^(٨) حتى استوصلت فرق من الخوارج بأكملها واختفت من المسرح السياسي إلى الأبد .

وزاد في ضعف الخوارج في العصر الأموي ، انشغالهم إلى جماعات متناحرة

جاوزت العشرين فرقه ، كل منها تكفر ما عداها ، وهو أمر أدى إلى تشتيت جهودهم وأتاح لخصومهم ملاحظتهم والقضاء على ثورتهم ، وهذا ما حدا بمؤرخ مثل فلهوزن^(٩) إلى القول بأن « سياستهم كانت غير سياسية » . ولا غرو فقد وصلت أحوالهم في أواخر القرن الأول الهجري إلى حالة من الضعف استحالت معها ان يواصلوا نشاطهم السياسي بصورته العلنية ، فكان عليهم ان يغيروا من أساليب كفاحهم بنيد طريق الثورة السافرة في قلب العالم الاسلامي واتبع أسلوب الدعوة المستورة وتنظيم العمل السري ، ونقل ميدان نشاطهم إلى الاطراف بعيداً عن متناول قبضة الخلافة .

ودراسة المرحلة الجديدة في نضال الخوارج من الصعوبة بكان ، وذلك راجع لطبيعة العمل السري وما يرتبط به من صعوبة الوصول إلى المسالومات الخاصة بالتنظيم السري في أجهزته ودعائه وخططه وأساليبه .. الخ .. يضاف إلى ذلك ما تعرض له الخوارج من اضطهادات وعن ، قضى بسببها على معظم كتبهم ووثائقهم ، فنعلم على سبيل المثال ان الفاطميين الشيعة أحرقوا دواوين الخوارج ومكتباتهم في المغرب بما تحتويه من كتب المذهب وقاريخ أتباعه . ويقال ان المكتبة المعصومة بتاهرت التي أحرقها أبو عبدالله الشيعي كانت تزخر بألاف المدونات والمصنفات ، ولم يسل منها سوى النذر اليسير من تراث الخوارج ، والخوارج المقيمون بليبيا والجزائر الآن حريصون أشد الحرص على عدم اطلاق أحد على ما لديهم من كتب المذهب . واذا كان ابن النديم يعتبر أن كتب الخوارج في عصره « مستورة » ولا سبيل لمعرفة فلا تزال المشكلة قائمة إلى اليوم . وقد حاول بعض المستشرقين من أمثال أميل ماسكراي وبرسي سميث ولويسكي الوقوف على شيء من هذه الكتب دون طائل . كما فشلت جهود بعض المؤرخين العرب في هذا الصدد ، فلم يوفقوا الا في الحصول على بعض المخطوطات الخاصة بالتراجم والسير والتواريخ المعروفة سلفاً ، أما المصادر الأصلية فلا تزال حبيسة نطاق جماعاتهم التي تعيش في شبه عزلة في جبل نفوسة بليبيا ووادي الميزاب

في صحراء الجزائر .

ولا مناصر، للمرء من الاعتماد على الاشارات المتفرقة والشذرات المتناثرة في الحوليات وكتب الفقه والفتاوي والطبقات والأدب وغيرها ، ليقدم صورة - ولو باهتة - عن ذلك النظام السري الذي وضعه الخوارج أواخر القرن الأول الهجري وأوائل القرن الثاني . ولقد أسعدنا الحظ بالعثور على الوثيقة الوحيدة في هذا الصدد ضمن مجموعة من الفتاوي الفقهية المخطوطة - بدار الكتب المصرية - لم يفتن إلى أهميتها التاريخية أحد من الدارسين من قبل . والواقع أن الوثيقة لا تقدم معلومات مفصلة تكشف عن أسرار الدعوة السرية بقدر ما تقيم الدليل القاطع على قيام تلك الدعوة ، وتلقي قسما من ضوء على أحد رؤسائها فضلا عن تحديد المركز الأم للتنظيم وطبيعة علاقته بالدعاة في الأمصار . والوثيقة عبارة عن رسالة بعث بها شيخ الدعوة في البصرة ويدعى أبا عبيدة مسلم بن أبي كريمة إلى دعائه في المغرب في أوائل القرن الثاني الهجري ، وهالك جزءا مما ورد فيها (١٠) :

« بسم الله الرحمن الرحيم . صلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم تسليما . أتاني كتابكم تذكرون فيه ما من الله به عليكم من جمع كلمتكم وائتلاف أمركم في كثرة من بحضرتكم من أهل الخلاف . ولعمري ما أكثرتهم وإن كثروا بأكثر مما كان قبلهم على ما كان قبلكم من سلفكم ، فاقتدوا بهم عليكم أكثرتهم على أخلافكم ، نسأل الله العون والتوفيق في جميع أموركم وإن يكفيننا وأياكم بأسهم ، وإن يعمل لنا ولكم ولجميع المسلمين الدائرة عليهم ، ويشقى صدور قوم مؤمنين ، ويذهب غيظ قلوبهم . فلعمرى لقد أمرني ما اتهمتم اليه من أمركم وإن كان ذلك لم يخف عنا ، غير أنا نظن الذي كتبتم به إلي ، والله يستتم لكم الخير كله بعونه وقوفه .. الخ .

والدارس لتطور الفكر السياسي عند الخوارج يفس تحولا خطيرا في عقائدهم

بما يسائر الظروف الجديدة . وأول ما نلاحظه عزوف الاتباع الجدد عن آراء الفرق المتطرفة كالازارقة - نسبة إلى نافع بن الأزرق - والنجدات - نسبة إلى نجدة ابن عامر الحنفي - واقبالهم على معتقدات الصفرية - نسبة إلى زعيمهم زياد بن الأصفر - الأقل تطرفاً ، والاباضية - نسبة إلى عبدالله بن أباض - المعتدلين . وقد رحبت هاتان الفرقتان بالاتباع الجدد - ويعرفون في اصطلاحهم « بالمهاجرة » - وضربتا صفحا عما كان يحدث من حيلة وحذر في ايلافهم باجراء اختبارات قاسية للتأكد من صدق النوايا والحماس لنصرة المذهب . كما فتح الباب على مصراعيه أمام الموالي - المسلمين من غير العرب - لاعتناق المذهب بعد ان كان من قبل موصداً ، بل سنجداً فيما بعد كثيراً من الموالي تصدوا لزعامة الحركة الخارجية ، أكثر من ذلك تحلى الصفرية عن بعض معتقداتهم السابقة المتطرفة كبداً « تكفير المخالفين » فأجازوا معاشرتهم ومزاوجتهم . والاكثر اهمية أخذهم « ببداً التقية » (١١) باظهار غير ما يطمنون اتقاء للأخطار ودرواً للتعاب وكانوا سلفاً يتشبثون ببداً الأمر المعروف والنهي عن المنكر ، حتى ولو أدى الأمر إلى الموت . عني القول ان الفكر السياسي الاباضي صار أكثر اعتدالاً ، حتى ان علماء الفرق يعتبرون الاباضية أقرب المذاهب قاطبة إلى أهل السنة (١٢) .

وفي ضوء الوثيقة السابقة والتطور الجديد في فكر الخوارج السياسي يمكن - في اطمئنان - دراسة دعواتهم السرية المنظمة . ويجب التنويه بأن ما لدينا من معلومات في هذا الصدد تتعلق بالخوارج الاباضية فقط ، وما يختص منها بالصفرية انما وردت عفواً في كتب الاباضية ، وهي على خاليتها وتفرقها تلقى بعض الضوء على المراحل الاولى للدهوة ، وتبين ان نظامها جرى على غرار النسق الاباضي . والسر في ندرة تلك المعلومات كامن في ضياع كافة المصادر الصفرية نتيجة الغزو الشيعي لدولتهم في المغرب سنة ٢٩٧ هـ ، فقد كان عبيد الله المهدي سجيناً في سجلماسة عاصمة الدولة الصفرية ، ورفض أميرها تحريره من سجنه رغم توسلات للقائد الفاطمي أبو عبد الله الشيعي ، لذلك أمعن

الشيعة في التشكيل بالصفرية بمد فتح سجلماسة . فاستباحها لجنده ثم أضرم فيها النيران فأنت على تراث الصفرية عن آخره ، وتفرقت البقية الباقية من الصفرية في أصقاع بلاد المغرب فاندثر مذهبهم إلى الأبد .

على كل حال - نعلم يقيناً ان البصرة كانت مركز التنظيم الخارجي الاباضي ، بينما نرجح ان بلاد الجزيرة - شمالي العراق - كانت مركز تنظيم الصفرية اعتماداً على قيام معظم حركات الصفرية في الشرق في هذا الاقليم ، وقد حدث تعاون مرحلي بين التنظيمين في البداية ، بدليل وصول داعي الاباضية والصفرية إلى المغرب « على ظهر بعير واحد »^(١٣) ثم تلاشى ذلك الروثام وحلت الخصومة محل التعاون وبدأ كل تنظيم يعمل لحسابه الخاص حتى اذا اصطدمت المصالح بين الطرفين بالتناقص على مناطق النفوذ اندلعت الحرب التي انتهت برجعان كفة الاباضية . وامام تعرضها للخطر معاً تناسوا الخصومة والعداء ، وعقدوا أوامر السلم والمواعدة .

كانت البصرة كما قلنا مركز الدعوة الاباضية ، فمنها يرسل الدهاة الذين عرفوا « بحملة العلم » إلى الامصار بمد تلقينهم أصول الدعوة ، وتدريبهم على أساليب نشرها . ويدعي ان يمضي التنظيم في التستر والكتان ، فكانت المجالس تعقد في سرايب تحت الارض في بيوت بعض النسوة المجازن منعاً للشبهة ، بل غالباً ما كان روادها يتنكرون في ملابس النسوة أثناء عقد اجتماعاتهم .. في الوقت الذي يبشون فيه العيون حول المكان لانبائهم مما يمكن ان يثير المخاوف والشكوك . وكانت برامج اعداد الدعاة تدور حول عقائد المذهب مع الالمام بكافة علوم المعصر التقليدية والعقلية فضلاً عن تبصيرهم بفنون الادارة واساليب الحكم ، وتلقينهم المهارات في كسب الاتباع وترغيبهم في احتشاق المذهب ، وتنظيمهم داخل فصائل « وخلايا » .. وبعد تأكد مشايخ المذهب من اعداد الدهاة اعداداً كافياً يزودونهم بالمال والمتاع للرحيل إلى مواطن نشر الدعوة ،

ومن هناك يباشرون مهامهم ، كما يبعثون برسائلهم في انتظام إلى شيخ التنظيم في البصرة ليوقف على نشاطهم أولاً بأول ، ومنه يتلقون الأوامر والنصائح فيما يواجههم من مشكلات . ولا يخفى ان التنظيم الأم كان يبت عيونه لمراقبة نشاط الدعاة ومعرفة مدى إخلاصهم والتزامهم بتنفيذ الأوامر ، يفهم ذلك من رسالة أبي عبيدة السابقة التي توحى بأن الأخبار التي يبعث بها الداعية إليه قد وصلتة سلفاً .

والراجح ان جابر بن زيد وهو من أعلام المذهب الإباضي أسس نظام الدعوة في العقد الاخير من القرن الأول الهجري ، وبلغ التنظيم شأواً أحكامه بأن رئاسة خليفته أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة ، وهو عالم فذ موهوب ضرب بسهم وافر في العلم والحكمة إلى جانب حصافة ودراية بأمور السياسة وحيلها ، وحسبنا دليلاً على علمه مجادلاته الشهيرة مع واصل بن عطاء زعيم المعتزلة في البصرة ، اما نفاذ بصيرته السياسية فيتجلى في عدم اقتضاح أمر دعوته رغم سجنه وتعذيبه بأن أماراة الحجاج الثقفي . وفي حياة أبي عبيدة توجه الدعاة الإباضية إلى خراسان والجزيرة العربية وبلاد المغرب ، اما دعائه في خراسان فقد أخفقوا في مهمتهم لتشجيع أهلها ، حقيقة انهم أفلحوا في استقطاب بعض الاتباع ، لكن أعدادهم كانت محدودة لا تقى بإقامة « امامة الظهور » ومناجزة الأعداء . وقد جازفوا بالثورة على نصر بن سيار آخر ولاية بني أمية في خراسان ، ولم تسفر مغامرتهم الا عن اقتضاح أمرهم مما جعلهم بعد قليل لقمة سائغة لجيوش أبي مسلم الخراساني قائد الثورة العباسية .

ولم يحج دعاة الإباضية في عمان ، فأقاموا دولة أباضية فيها ، وبعث اليهم أبو عبيدة بالأموال الوفيرة ومزيد من السلاح ، فتمكنوا من فتح اليمن ثم زحفوا على الحجاز وخطب أبو حمزة الخارجي على منبر الرسول خطابه التاريخي المشهور^(١٢) لكن الجيوش الاموية توجهت اليه من الشام فانسحب من الحجاز واليمن وعاد إلى عمان وحضرموت - وظلت دولتهم فيها رديحاً طويلاً من

الزمان ، ومنها تزحت جماعات أباضية إلى شرق افريقية لعبت دوراً في نشر الاسلام بين سكانها ، ولا تزال جماعات من الاباضية إلى اليوم تقيم بمحورية فانزانيا الحالية .

أما بلاد المغرب فكانت مهددة سياسياً واقتصادياً واجتماعياً لتقبل دعوة الخوارج . فمن الناحية السياسية شهدت البلاد في العصر الأموي حالة من الفوضى والاضطراب من جراء الصراع بين العرب القيسية واليمينية واذكاه خلفاء بني أمية لهذا الصراع بشيعة حزب ضد الآخر (١٥) .

وفضلاً عن ذلك فقد تمصب بنو أمية للعرب عموماً ضد البربر سكان البلاد الأصليين ، ورغم اعتناق البربر الاسلام لم يحظوا بالمساواة مع العرب فاعتبروا موالى وحرّموا من حقوقهم في المغانم والفيء رغم اشتراكهم في الحروب التي قام بها ولاية المغرب في جزر البحر المتوسط وبلاد الاندلس (١٦) أكثر من ذلك اعتبر الولاة بلاد المغرب دار حرب فجندوا الحملات التي أنشئت في انحائها نهياً وصياً (١٧) . لم يطبقوا تعاليم الاسلام بإسقاط الجزية على من أسلم من السكان ، بل أنقلبوا بالضرائب غير المشروعة .

وقد حاول الخليفة همر بن عبد العزيز وضع حد لمفاسد الادارة الاموية في بلاد المغرب فأمر بإسقاط الجزية على المسلمين من البربر وتحرير من استرق نساءهم ، وإعادة الأرض إلى ذويها يحنون غلتها ويدفعون عنها خراجاً معلوماً ليستعيد ثقة البربر في الحكومة (١٨) لكن هذه السياسة الرشيدة تكرر لها خلفاؤه ، وعول امراء المغرب بعد خلافته على « أساءة السيرة والتعدي في الصدقات والقسيم ، فخصموا البربر وزعموا أنهم فيء للمسلمين (١٩) أسلموا أم لم يسلموا .. واشتطوا في أتقالمهم بالمغانم والجبايات أرضاء للخلفاء في دمشق الذين اشتد نهمهم لطرائف المغرب والوصائف البربريات (٢٠)

لذلك كله ضاق البربر ذرعاً بالحكم الأموي وتطلّعوا للأحزاب المناوئة لبني

أمية لتخليصهم مما حاق بهم من خسف وهسف . وعلى ذلك كانت بلاد المغرب حقلاً خصباً لبذور بدعوة الخوارج .

لذلك حظيت بلاد المغرب من التنظيم الاباضي في البصرة باهتمام فائق، فبعث أبو عبيدة - رأس الدعوة - بداعيته سلمة بن سعيد الذي نجح في استئالة قبائل المغرب الأدنى للدعوة الاباضية . واتخذ خليفته من جبل نفوسة « دار هجرة » بعد اعتناق بربر نفوسة المذهب الاباضي وقصدهم لنصرته . وفي تلك الاثناء كان المذهب الصفري ينتشر بين قبائل المغرب الأوسط والمغرب الأقصى، ولقد لعب عكرمة مولى ابن عباس - رأس الصفوية بالمغرب - دوراً بارزاً في هذا الصدد فاتخذ من القيروان قاعدة للدعوة ، وفيها كان يتصل سراً برؤساء القبائل ويقنمهم باعتناق المذهب الصفري . ونجح بالفعل في اكتساب معظمهم لدعوته واتخذ منهم دعاة لبث المذهب بين قبائلهم . لذلك أحرز المذهب الصفري انتشاراً سريعاً بين قبائل البربر ، كما أقبل على اعتناقه الاقليات المنصرية المضطهدة من غير البربر كالأفارقة ^(٢١) والزنج ^(٢٢) فضلاً عن بعض رجالات العرب . وهكذا ساد المذهب الصفري معظم أرجاء المغربين الأوسط والأقصى وأصبح الصفوية قادرين على إعلان الثورة . وفي عام ١١١ هـ أعلن ميسرة « السقاء » زعيم الثوار الخروج على أئمة الجور وألحق الهزائم المتوالية بالجيوش الاموية ، واستمرت الثورة مشتعلة حتى عام ١٤٠ هـ حيث نجح الثوار في تأسيس دولة مستقلة في الجهات الجنوبية الغربية من بلاد المغرب هي دولة بني مدرار عاصمتها سجلماسة ^(٢٣) . وجدير بالذكر ان مؤسسها كان زنجياً يدهى عيسى بن يزيد الاسود ، وهو أمر بالغ الدلالة على اخلاص الخوارج والتزامهم بفكرهم السياسي الديمقراطي نظرياً وعملياً .

أما الدعوة الاباضية فقد تأخرت إلى حين ، ومرد ذلك ان نشاطهم جرى في بلاد المغرب الأدنى القريبة من مصر ، فكان يوسع الخلافة الاموية أن تبعث يحموشها على وجه السرعة لو أد حركات الاباضية ودأبوا في تودة وأناة على

الاعداد للثورة انتظاراً لموافاة الظروف . لذلك وطدوا علاقتهم بمركز التنظيم الأم وتعاون الجميع في الاعداد للثورة ريثما تحين الفرصة الملائمة . وقد حانت الفرصة بسقوط الدولة الاموية وقيام الخلافة العباسية في البصرة سنة ١٣٢ هـ . ذلك ان بني العباس حولوا عاصمة الخلافة من دمشق إلى بغداد ، وشغلوا بأمور المشرق عن مراقبة الاحوال في المغرب ، فكان عليهم مضاعفة الجهود لمواجهة المشكلات الكثيرة التي واكبت قيام دولتهم . وبذلك تهيأ المناخ للعمل السري الاباضي ، فسافر أربعة من زعماء أباضية المغرب إلى البصرة وظفروا هناك خمس سنوات عكفوا خلالها على الاعداد للثورة . وقبل عودتهم إلى المغرب أشار عليهم أبو عبيدة بأن يتولى أحدهم ويدهي أبو الخطاب المعافري القيادة بمقد تأهيله لتلك المهمة ، كما أوكل مهمة القضاء إلى اسماعيل القدامسي الذي أظهر طول باع في الفقه والافتاء (٢٤) .

وعادة البعثة إلى المغرب سنة ١٤٠ هـ ، وشرع الزعماء في العمل على التو ، فاجتمعوا بشيوخ القبائل سراً خارج مدينة طرابلس ، وفي التوقيت المحدد اجتمعت جيوشهم خارج المدينة ثم دهمتها على حين غفلة بطريقة أشبه ما تكون باقتحام طروادة ، فتذكر المراجع الاباضية (٢٥) أن « الجند اختبأوا في جواليق تحملها الجمال التي دخلت المدينة على أنها قافلة تجارية ، فلما وصلت القافلة إلى السوق خرج المسكر شاهرين أسلحتهم مهللين « لا حكم الا لله » ، ولا طاعة الا لله » ، ولا طاعة الا لأبي الخطاب » .

وسواء اكانت تلك الرواية صحيحة أم انها من نسج خيال مؤرخي الخوارج ، فقد سقطت المدينة دون مقاومة . ومن طرابلس توجهت الجيوش الاباضية إلى القيروان مقر الامارة فاستولت عليها . لكن سقوط القيروان أثار نائرة الخلافة فبعثت جيوشها من مصر فالتخنت في الاباضية قتلاً واسراً .

والحق ان الضربة التي حلت بالخوارج كانت شبه قاصمة ، فعادوا من جديد

لعمل السري وبايعوا أحدهم في الغفاء بالإمامة بعد مصرع أبي الخطاب ، ولقبوه « إمام الدفاع » .. كما هرب نائب أبي الخطاب ويدعى عبد الرحمن بن رستم الفارسي إلى الصحراء فالتفت حوله بعض القبائل وآزرته على إعلان « امامة الظهور » من جديد سنة ١٦٢ هـ ونجح عبد الرحمن في انشاء دولة أباضية في المغرب الاوسط مركزها مدينة تاهرت وهي عاصمة الدولة الرستمية ، وابتهج التنظيم الام في البصرة لقيام هذه الدولة واعتبرها نواة لدولة أباضية كبرى تضم الشرق والمغرب معاً . لذلك لم يدخر الخوارج المشاركة وسعاً في مساندة الدولة الفتية ، فبعثوا إلى امامها بالاموال الكثيرة يستعين بها على دعم نفوذه ، وظلت أوامر العلاقة قائمة بين الطرفين طوال حكم عبد الرحمن .

وفي عهد خليفته دبب الخلافات والانشقاقات بين ابنه عبد الوهاب وبين زعماء الاباضية الذين راعهم تحول امامتهم إلى ملك وراثي ، وساحل المشاركة مراراً رأب الصدع وحسم النزاع فبعثوا بفتوحهم لاصلاح ذات البين ، كما أنفذوا رسلهم لنفس المهمة . لكن الثوار وقد اخلصوا لمعتقداتهم السياسية الديوقراطية لم تكن لهم قناة فظلوا يناوئون الامامة حتى وفاة الامام ، ثم آل الحكم إلى احد ابنائه فاستمرت الثورات تترى دون هوادة ، واسفرت عن ظهور عديد من الفرق المنشقة داخل المذهب الاباضي . هو امر جعل التنظيم الام يفقد ثقته في الامامة الرسمية بمدح تحولها إلى ملكية وراثية . فانقطعت الصلات بين الطرفين منذ ذلك الحين ، وظلت الانشقاقات المذهبية تعمل عملها في اضعاف الدولة الرسمية حتى سقوطها سنة ٢٩٧ هـ على يد الشيعة الفواطم .

ومها يكن من امر ، فان نجاح الخوارج في اقامة دولة في عمان وحضرموت ودولة ببلاد المغرب دليل واضح على فعالية اسلوب التنظيم السري وجدواه بالقياس إلى أسلوب الثورات الهوجاء التي لم تسفر الا عن اضعاف الحركة الخارجية .

المراجع والحواشي

- (١) جعل الدكتور طه حسين هذه التسمية عنواناً لكتابه عن خلافتي عثمان وعلي .
- (٢) انظر : محمود اسماعيل : جدل حول الخوارج وقضية التحكيم - دراسة بمجلة الجمعية التاريخية المصرية سنة ١٩٧٢ .
- (٣) عرفوا كذلك بالحرورية نسبة الى كورة حروراء - بجوار الكوفة - التي نزلوها بعد مفارقتهم علياً ، كما اطلقوا على انفسهم «الشرارة» تعبيراً عن شرانهم الآخرة بالدنيا .
- انظر الاسفرائيني : التبصير في الدين ص ٤٦ .
Smith: the Ibadites moslem world, Vol. 12, P. 284.
- (٤) مقدمة ابن خلدون ص ١٧٨ ، ١٧٩ .
- (٥) الاسفرائيني : ص ٤٦ .
- Spanish Islam. P. 130. (٦)
- The Caliphate. P. 407. (٧)
- (٨) الدينوري : الاخبار الطوال ص ٢٧٥ .
- (٩) تاريخ الدولة العربية ص ٣٧٢ .
- (١٠) ابو عبيدة مسلم بن ابي كريمة : رسالة في احكام الزكاة ورقة ١١٤ مخطوط .
- (١١) الرازي : اعتقادات فرق المسلمين ص ٥١ .
- (١٢) الشهرستاني : الملل والنحل ص ١٢٢ .

(١٣) أبو زكريا : السيرة واخبار الأئمة ورقة ٢ مخطوط .

(١٤) انظر : ابن عبد ربه : العقد الفريد ص ١٤٤ - ١٤٧ .

(١٥) عمد بنو أمية الى احياء التورات القبلية بين عرب الشمال وعرب الجنوب في كافة الولايات الاسلامية ليضمنوا لحكمهم الاستمرار باحداث نوع من التوازن السياسي ، فتارة يؤازرون عرب الشمال ، القيسية - وأخرى يساندون اليمنية من عرب الجنوب ، فاشتعلت نيران الصراع بين الحزبين في المشرق والمغرب على السواء حتى صور بعض الدارسين تاريخ بني أمية - على انه حلقات متصلة - من الحروب بين الحزبين .

(١٦) ابن عذاري : البيان المغرب ص ١ الى ص ٤٩ وما بعدها .

(١٧) ابن عبد الحكم : فتوح مصر والمغرب ص ٢٠٤ .

(١٨) نفسه ص ٢٨٧ .

(١٩) الرقيق القيرواني : تاريخ افريقية والمغرب ص ٩٩ .

(٢٠) ذكر ابن خلدون ان هشام بن عبد الملك كان يطالب عامله على بلاد المغرب «بالوصائف البربريات والأردية العسلية الالوان وانواع طرف المغرب، فكان الوالي يتفانى في جمع ذلك وانتحاله حتى كانت الصرمة من الفخم تهلك بالدبح لاتخاذ الجلود العسلية من سخالها ، ولا يوجد منها مع ذلك الا لواحد وما قرب منه» .

انظر العبر : ٦ الى ص ١١٩ .

(٢١) يقصد بالافارقة المولدين من العناصر الفينيقية والرومانية والبيزنطية التي عاشت ببلاد المغرب منذ وقت مبكر واختلطت بالبربر . وقد شكل هؤلاء اقلية عنصرية كانت تقيم بالمدن الساحلية . وبعد فتح العرب للمغرب اعتنقوا الاسلام حفاظا على وضعيتهم الخاصة لكنهم تعرضوا للصلب والاضطهاد من قبل الولاة الامويين ، فاقبلوا على مذهب الخوارج واشتركوا في الثورة الصفرية وتولى زعيمهم حكم مدينة طنجة بعد ان فتحها الثوار .

راجع «البكري» المغرب ص ٦ *Vonderhegden Berberie Musulmane*
P. 8

(٢٢) - يقصد بهم الرقيق الاسود المستجلب من افريقية جنوبية

الصحراء منذ الحكم الروماني والبيزنطي ، وكانوا يعملون في المزارع او في القصور ، وبديهي ان يقبلوا على اعتناق الاسلام لما ينطوي عليه من اقرار لبدا المساواة . لكنهم وجدوا بونا شاسعا بين تقاليد الاسلام السمحة وبين السياسة الاموية الجائرة فاعتنقوا مذهب الخوارج واسهموا في الثورة على ولاة بني امية في المغرب .

انظر : مجهول : كتاب الاستبصار ص ٢١٧ ، صاعد الاندلسي ! طبقات الامم ص ١٢ .

(٢٣) راجع الفصل الخاص بدولة بني مدرار في سجلماصة في كتاب «الخوارج في بلاد المغرب» للمؤلف .

(٢٤) عن مزيد من التفصيلات راجع : ابو زكريا . السيرة ورقة ٥ وما بعدها ، الشماخي : السير ص ١٢٤ وما بعدها .

(٢٥) ابو زكريا . ورقة ٧ ، الدرجيني : طبقات الاباضية ج١ ورقة ١٢ مخطوط .

المرجئة من التبرير إلى الثورة

ان تعدل الأيديولوجيات مسابقة لتغير الواقع الاجتماعي حقيقة لمناهاها بوضوح في تطور الفكر السياسي عند حزب اليسار بشقيه المعتدل (الشيعة) والمتطرف (الخوارج) . اما ان تتحول المعتقدات التبريرية إلى ايديولوجيات ثورية تعانق الواقع الاجتماعي وتعمل على تغييره فظاهرة تسارعي الانتباه ، وهي تبدو واضحة لمن يرصد تطور الفكر السياسي عند المرجئة .

لم يغب عن ذهن الدارسين لتاريخ الفرق الاسلامية ما انطوت عليه عقائد الشيعة من محتوى سياسي ، لكن قليلا منهم من فطن إلى تلك الحقيقة فيما يتعلق بحزب الوسط (المرجئة والمعتزلة) ، فقد درس المرجئة كفرقة مذهبية اعتقادية وحسب ، تدور عقائدها حول مسألة الكفر والايمان ^(١) كما أن الدراسات عن المعتزلة لم تتجاوز الجانب الميتافيزيقي الكلامي في تناول مسائل الآلهيات ^(٢) .

ولعل اغفال الجانب السياسي فيما يتعلق بالمرجئة راجع إلى تأخر ظهورهم تاريخياً فضلاً عن تضائل دورهم السياسي بالقياس للدور المتعاظم الذي قسام به

الشيعية والخوارج . فالقوى الاجتماعية التي مثلت حزب الوسط لم تكن بطبيعتها ثورية ، كما افتقرت الى زعامة قوية تستطيع ان تنافس على الصدارة اليمين الأموي واليسار المعتدل والمتطرف ، ولذلك لم تحفل كثيراً بتغيير الوضع القائم Status quo قدر اهتمامها بالحفاظ على مصالحها ولما كانت هذه المصالح عرضة للخطر اذا ما انتصر اليسار ، تماطفت المرجئة مع اليمين دون ان ينضموا اليه صراحة ، فلما انتصر اليمين ، انحازوا له وبرروا لوجوده ولم يشاركون اليسار معارضته وهذا يفسر « اعتزال » المرجئة والمعتزلة معارك الصراع السياسي في النصف الاول من القرن الاول الهجري الذي صال فيه الخوارج والشيعية وجالوا وكشأن أحزاب الوسط دائماً ، راقب المرجئة عن كثب الصراع بين اليمين واليسار ، فلما بدا في الأفق ترشح اليمين تحت الضربات المتلاحقة التي كالمها له الخوارج والشيعية ، مالوا ناحية اليسار لمشاركته مكاسب النصر الذي لاح وشيكاً ، فاشتركوا في كثير من الثورات التي قامت ضد بني أمية وناصبهم العداء .. فلما قمعت هذه الثورات حولوا على العمل السري المستقل المنظم ، وكما فعل اليسار اتجه المرجئة نحو جماهير الموالي لنشر مذهبهم بعد «تشويه» وتطويعه بما يتسق وطبيعة التطورات الاجتماعية حتى اذا ما نجحت دعوهم بضمونها الاجتماعي الجديد قاموا بالثورة التي أسفرت عن اضعاف نفوذ اليمين في الشرق ومهدت لسقوط بني أمية في النهاية ، وهكذا كانت التطور السياسي في فكر المرجئة استجابة لتغيرات الواقع الاجتماعي^(٣) وضرورة أوجبتها طبيعة تكوين فرقتهم كحزب انتهازي وصولي يحدد مواقفه وفق ما يناسب أغراضه ومصالحه شأنه في ذلك شأن أحزاب الوسط عموماً . فلنحاول رصد التطور الفكري لمقائد المرجئة ودورهم السياسي كحزب محايد ثم مشايخ اليمين ، فماليه اليسار إلى ان صار حزباً يسارياً ثورياً في نهاية الأمر .

وقف المرجئة في البداية موقفاً سياسياً محايداً بين اليمين واليسار ، فأصولهم الاجتماعية مغايرة تماماً للطبقات التي مثلت اليسار ، وحسبنا ان دافع بن الأزرق

أشد زحماً اليسار المتطرف - الخوارج - تطرفاً هو أول من أطلق عليهم اسم المرجئة^(٤) لموقفهم المحايد فيما حدث من خلاف بين المسلمين في أواخر عصر عثمان ، فلم يسهموا في الثورة عليه ، ولم يشتركوا مع العثمانية في الأخذ بشأره بعد مقتله بالانضمام إلى معاوية بن أبي سفيان وإنما آثروا التريث الحذر أنتظاراً لما يسفر عنه الصراع من نتائج .

والبحث عن اصول هذا الاتجاه المحايد الانتهازي من الصعوبة بمكان ، « فمقالات » المرجئة الأولى معدومة ، كما ان كتبهم المتأخرة لم تصل إلينا لانضهادهم في العصر العباسي ، عصر التدوين التاريخي^(٥) .

وإذا كانت كتب الخوارج والشيمة تزخر بروايات ومأثورات وأحاديث مصطنعة أو منعدلة يستشف منها التنبؤ الأولى للتيار الذي قنبوه قبل ظهورهم كأحزاب سياسية ، فليس ثم من روايات بمائة يمكن ان تكشف عن جذور التيار الأرجائي . غير ان الأستاذ أحمد أمين^(٦) ذهب إلى ان هذا التيار يمكن تلسمه بين بعض الصحابة الأول كابي بكرة وعبد الله بن عمر وعمران بن حصين وغيرهم ممن وقف موقف الحياد في النزاع الذي وقع في أواخر خلافة عثمان وحجته في ذلك هي الحديث الشريف الذي رواه أبو بكرة عن الرسول ﷺ حيث قال : « ستكون فتن ، القاعد فيها خير من الماشي ، والماشي فيها خير من الساعي إليها ، إلا فإذا نزلت أو وقعت ، فمن كان له ابل فليلق بابل ، ومن كان له غنم فليلق بغمم » ، ومن كان له أرض فليلق بأرضه فالحياد هنا كما اعتقد الأستاذ أحمد أمين قائم على أساس ديني مبني على الشك في « قضية مشتبها »^(٧) وظل هذا الموقف - حسب رأيه - رائد جماعة المرجئة أبان « الفتنة الكبرى » اعتماداً على نص أورده ابن عساکر يقول ان « الشكاك هم الذين شكوا ، وكلوا في المغازي » فلما قدموا إلى المدينة بعد قتل عثمان وكان عهدهم بالناس وأمرهم واحد ليس بينهم اختلاف قالوا : تركناكم وأمركم واحد ليس بينكم اختلاف

وقدمنا عليكم وانتم مختلفون ، فبعضكم يقول قتل هتان مظلوماً وكان أولى بالعدل وأصحابه ، وبعضكم يقول : كان علي أولى بالحق وأصحابه . كلهم ثقة وعندنا مصدق ، فنحن لا نتبرأ منها ولا نلعنهما ولا نشهد عليهما ونرجى أمرهما إلى الله حتى يكون الله هو الذي يحكم بينهما ^(٨) . ويبدو ان الأستاذ أحمد أمين قد تأثر في صياغة رأيه هذا بما ذهب اليه جولد تسيهر ^(٩) من ان د عقلية هؤلاء الناس المرجئة يمكن ان ترتبط برأي معتدل ظهر في عصر أقدم .. فلم يشتركوا في الخلاف وتركوا إلى الله أمر الحكم فيه .

ويخلل اليانان هذا الموقف الحيادي القائم على أساس الشك في عدالة مواقف القوى المتصارعة لا ينسحب على المرجئة انما يخص جماعة من كبار الصحابة كمبداه بن عمر وسعد بن أبي وقاص وغيرها ممن زهدوا في اللزاع وآثروا العافية في دينهم . اما المرجئة ، فقد اعتزلوه ايثاراً للسلامة في دنياهم والحفاظ على مصالحهم على ما اعتقد ، فقطاع منهم كما يفهم من الحديث النبوي السابق - رأى الحكمة في الانصراف إلى امور دنياهم والاهتمام بزراعتهم وقطعانهم ، وقطاع آخر كان موالياً لعثمان قبل مقتله ، فلم ينضموا للثوار ، كما لم ينحازوا لمعاوية خشية على مصالحهم أيضاً لان الموقف في بدايته كان في صالح علي وهذا يفهم من قول ابن عساكر السالف الذكر ، فاعتزالهم الصراع كان من باب القربى الانتهازى الحذر ، فلما تخفص الصراع عن تدهور مركز علي وبدأ نجم معاوية في الظهور لم يتقاعسوا عن نصرته فاعترفوا بشرعية خلافته وبرروا لسياسة الأمر الواقع لذلك حق للتونجتي ^(١٠) ان يصمم بأنهم د أهل الحشو واتباع الملوك وأهوان كل من غلب ، فسموا مرجئة لانهم قالوا المختلطين جميعاً وزعموا ان أهل القبة كلهم مؤمنون بأقرارهم الظاهر بالإيمان .

ونستطيع ان نجد مصداقاً لذلك في المراجع .. فالقطاع الأول من المرجئة يشمل أولئك الذين سماهم الحباط ^(١١) بالنوابت ، وهم على حد قوله د عثمانية

تقول بالجبر والارجاء ، ، والقطاع الآخر من كانوا على شاكلة غيلان بن أبي غيلان الدمشقي الذي كان أبوه من موالي عثمان بن عفان ولحق بمعاوية في الشام حين ظفر بالخلافة (١١٣) ، ولا تصافها معاً بالانتهازية والوصولية ، قال عنهم الزبيدي (١١٤) أنهم « حشوية » . والحشوية كما ذكر النوبختي هم أتباع الملوك ، وأعوان كل من غلب .

ولما انتهى الصراع بغلبة معاوية ، تبعه المرجئة فكانوا لحكمه هوناً وسنداً ، جندوا آراءهم ومعتقداتهم لتبرير خلافته واقناع المسلمين بطاعته ، وهذا يفهم من رأيهم في « مرتكب الكبيرة » اذ بينا نادى الخوارج بكفره ، ووضعه المعتزلة في منزلة بين الكفر والايان رأى المرجئة التوقف في الحكم وأرجاء الأمر لله سبحانه وتعالى (١١٥) ، وفي ذلك مخالفة لكافة الاحزاب السياسية المناوئة التي نظرت الى بني أمية كمغتصبين للخلافة كما انهم قالوا بأن الايمان تصديق بالقول دون العمل (١١٦) بمعنى ان العمل ليس ركناً من أركان الايمان ولا داخلاً في مفهومه (١١٧) وهذا يفسر موقفهم في العزوف عن مناوأة الحكم والرضوخ لطاعتهم دون ان ينال ذلك الموقف السلبي من صحة ايمانهم على عكس الخوارج الذين دعوا الى ضرورة مناوأة الخصوم وفقاً لمبدأ « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » . وفي قول المرجئة بأن « مادون الشرك مقفور » ، وان العبد اذا مات على توحيده لا يضره ما أقترف من الآثام واجترح من السيئات (١١٨) تبرير واضح لاغتصاب بني أمية حق الامامة بوسائل التدليس والاغتيال وأساليب الترغيب والترهيب . لقد كانت الارجاء لذلك « دين الملوك » لان المرجئة لم يعارضوا الحكومة الأموية كسائر الفرق الأخرى انما اعترفوا بشرعيتها ونادوا بوجوب طاعتها « وكفى ذلك تأييداً » (١١٩) . وفي ضوء ذلك يمكن تفسير بطش بني أمية بكافة الفرق الاسلامية باستثناء المرجئة . ولا يخالفنا شك في ان شيوخ هذا المذهب حظوا برعاية الامويين الاوائل ، فأقام بعضهم في دمشق (١٢٠) في وقت تعرض فيه شيوخ الفرق الأخرى لضروب التعذيب والاضطهاد . اما الخوارج فقد لاقوا اعتقاً شديداً من

ولاية العراق فاضطروا إلى نقل مسرح نشاطهم إلى بلاد الشرق . بينما تعرض الشيعة في الكوفة للمحنة وأرغموا على مساعدة ولائها في مناهضة الخوارج كما يضمف بمعضها البعض فيتخلص بنو أمية من ألد أعدائهم في وقت واحد .

هذا - وقد نعم شيوخ المرجئة بالاقامة في البصرة دون ان يحددوا عنتاً من ولائها فعملوا على نشر المذهب بين أهلها ، وكان حسان بن بلال المزني أول من دعا إلى مذهبه بين أهل البصرة (٢١) فلقبت دعوته قبولاً إذ وجد البصريون في الأرجاء ضالّتهم المنشودة لأنهم سئموا الحروب وآثروا السلامة والعافية من جراء ما لاقوه من أهوال في معارك الجمل وصفين والنخبة . وأصبح الأرجاء بمثابة الصيغة المذهبية التي تمنطق رغبتهم في المودة والركون إلى الراحة (٢٢) ، كما أصبح مذهباً مهدتاً لفلوآ المذاهب المتطرفة (٢٣) التي لم تجد لديهم قبولاً . ولا غرو فقد تحول معظمهم إلى الأرجاء ، وعنوا بأمورهم الداخلية (٢٤) دون نظر إلى نوهية السلطة الحاكمة التي لم تكن حسب مذهبهم حكومة خارجة ضالة (٢٥) . وهذا المنطق يؤكد ما انطوى عليه الأرجاء من طابع « بنتامي » نفعي في مرحلة التبدير ، أو على الأقل من نزعة برجائية تغلب المصلحة على ما عداها ، وهي مألوفة لدى أحزاب الوسط في كل العصور .

على ان المرجئة ما كان لهم ان يظلوآ على ولائهم لليمين طويلاً ، فالسخط على بني أمية ما لبث ان بلغ مداه والمشكلة الاجتماعية زادت تفاقمًا (٢٦) ومحاولات الإصلاح التي أنجزها الخليفة الورع عمر بن عبد العزيز تنكروا لها خلفاءه ، واشتدت ضربات اليسار (الخوارج والشيعة) رغم ضراوة بني أمية في القمع والبطش ، وبات في الاق سغوط بني أمية لا محالة . لذلك استثمر المرجئة تحول الموقف في صالح اليسار ، فداروا مع الفلك حيث دار ، وتماطفوا مع التيارات الجديدة التي تصدت للدفاع عن العدالة ، فالآراء التبريرية السالفة تحولت إلى أيديولوجية اصلاحية تعانق الواقع الاجتماعي الجديد ، ولا غرو فقد اتسم الفكر الأرجائي

في هذه المرحلة بطابع الإصلاح ، فطالب المرجنة « بالعمل بالقرآن والسنة والأخذ بمبدأ الشورى »^(٢٧) ، فها هي ملامح هذه المرحلة الجديدة فكرياً ، واجتماعياً ، وسياسياً .

من الناحية الفكرية نلاحظ « ثورياً » للمقائد الارجائية ، اذ تأثرت باراء الحوار والشيعية في الثورة على الظلم ، كما تبنت بعض مبادئ القدرية في الحرية الانسانية .. وأقبل الموالي على اعتناق المذهب فشككوا القوى الاساسية للارجاء في صيغته الجديدة ، فكان هذا تحولاً اجتماعياً خطيراً أسفر عن نتائج سياسية هامة ، إذ اشترك المرجنة في الحركات السياسية المناوئة لبني أمية كعكرتي عبد الرحمن بن الأشعث ويزيد بن المهلب .

ويخيل لنا ان هذا التحول بدأ في الستينات من القرن الأول الهجري ، مرتبطاً بمدينة الكوفة ، بينما كانت البصرة تمثل دور التبرير من قبل . وكانت الكوفة مهيأة تماماً لنمو الآراء الجديدة للمرجنة ، فكانت المذاهب والفرق يتنافس في جو علمي مشبع بالتسامح ، وكان رؤساؤها يتجادلون ويتبارون في بيئة تحترم قضية العلم وموجب الشرع وأحكام النظر^(٢٨) . فالتيح للارجاء ان تفيد من هذه المذاهب في فلسفة أيديولوجيته الجديدة . فشاركوا كافة أحزاب المعارضة القول بأن الامامة لا تثبت الا باجماع الامة^(٢٩) وفي ذلك اسقاط لحق بني أمية في الحكم على أساس ان في الامة من لم يعترف بشرعية خلافتهم . واقتبسوا من الحوار آراءهم السياسية الديمقراطية فقالوا « بصلاحية الامامة في غير قريش » « وأحقية كل من كان قائماً بالكتاب والسنة لها^(٣٠) . كما تحلوا عن معتقدهم التبريرية السابقة التي كانت تفصل العمل عن الايمان ، وأخذوا عن الحوار والقدرية اشتراط العمل كضرورة للايمان بمعنى التصدي لتقويم الانحراف والنهي عن المعاصي فمن تمكن في قلبه الخضوع لله والمحبة له على خلوص ويقين لم يخالفه في معصية^(٣١) فالعمل هنا لصيق بالايمان وصادر عنه صدوراً

ضميناً خاصة وان الايمان لا يزيد ولا ينقص^(٣٢) ، وهذا يعني ان الأرجاء في صيغته الجديدة أعلى من مستوى الايمان بما يحقق العمل مما جعل المرجئة فرقة متشددة على حد تعبير باحث معاصر^(٣٣) وهذا التشدد نجد له أصلاً عند الخوارج الداعين بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ولعل التقارب بين الأرجاء ومذهب الخوارج في تلك المرحلة كان سبباً فيما أطلق على المرجئة آنئذ « مرجئة الخوارج » .

كما تأثر الأرجاء بالتشيع ، فأخذ المرجئة عن الشيعة عقيدة التأويل^(٣٤) التي تتيح لهم نوعاً من المرونة في تكييف انفسهم مع الواقع الاجتماعي المتغير ، فضلاً عن ذلك تأفوا بفكرتي التقية والمهدي المنتظر ، وهو ما سنعرض له فيما بعد مفصلاً. وحسبنا ان بعض شيوخ المرجئة لم يحدوا غصاصة في اظهار تشييعهم^(٣٥) لاسباب سياسية ، كما كانوا يتعاطفون مع آل البيت رغم بطش ولاية بني أمية^(٣٦) .

ولم يحد المرجئة غصاصة في اقتباس بعض آراء القدرية أسلاف المعتزلة والتشكر لمعتقداتهم السابقة ، فتركوا القول بالجبر إلى القدر ، وربطوا بين الايمان والعقل ربطاً محكماً ، يتضح ذلك من قولهم : الايمان بما كان لا يحوز في العقل الا ان يفعل ، واما ما كان جائزاً في العقل الا بفعل فليس ذلك من الايمان^(٣٧) وهذا يعني الجمع بين العمل والنظر العقلي كشرط للايمان ، فالتوحيد بغير نظر لا يكون ايماناً^(٣٨) . كما اعتقدت بعض فرق المرجئة بآراء القدرية فيما يتعلق بخلق القرآن^(٣٩) ولا غرو فقد خلط بعض علماء الفرق بين المرجئة والمعتزلة^(٤٠) وأطلقوا عليهم معتزلة المرجئة ومع ما ينطوي عليه هذا الخلط من خطأ فله دلالته على تأثر الأرجاء في هذه المرحلة بالاعتزال إلى حد كبير^(٤١) .

فصارى القول ان الأرجاء بضمومه الثوري الجديد أصبح ثالث أحزاب

المعارضة للخلافة الأموية إلى جانب الخوارج والشيعة ، فقد تطرقت آراؤه المعتدلة ، وثور مبادئه التبيرية حتى لقد قال النخعي « لا على هذه الأمة من المرجئة أخوف عليهم في عدتهم من الازارقة »^(٤٢) . ولا يخفى ان الازارقة أكثر فرق الخوارج تطرفاً وثورية .

وما كان للارجاء ان يصبح مذهباً ثورياً الا بعد ان اعتنقه الموالي ، ذلك ان الموالي انخرطوا في أحزاب المعارضة لاكساب ثورتهم شكلاً شرعياً استناداً إلى ركائز مذهبية دينية . فكانوا قسمة بين أحزاب المعارضة الثلاثة ، وفي هذا الصدد ذكر ابن سعد^(٤٣) نصاً هاماً يقول « كان للفقيه ابن أبي الجعد الطفائي مول له ستة بنين ، فكان اثنان منهم متشيعين ، واثنان مرجئين . واثان يريان رأي الخوارج » . وكان موالي الكوفة سباقين إلى اعتناق مذهب المرجئة أخذوه عن ساداتهم من العرب الذين لم يكونوا على ولاء مع الحكومة الأموية من جراء سياستها في التعيز لعرب الشام دون عرب العراق ، لذلك عول بعض زعماء عرب العراق على الثورة طلباً للمساواة ، فبشوا هذا المطلب في مواليهم من الفرس تحت لواء الارجاء . فمحمد بن الأشعث بن قيس - من المرجئة - كان حانقاً على بني أمية وحارهم في صفوف مصعب بن الزبير ، ثم ورث ابنه عبد الرحمن احقاده فقام بثورته المشهورة التي سنعرض لها بالدراسة . وقد تلقى عمر بن قيس الماصر مذهب الارجاء عن محمد بن الأشعث هذا ونشره بين الموالي^(٤٤) ، وكان ذر بن عبدالله بن زرارة الحمصاني . الذي ورث عن أبيه حقه على بني أمية وولائهم في العراق^(٤٥) - وعمر بن مرة بن عبدالله المراري من أقطاب الدعوة للارجاء بين موالي الكوفة^(٤٦) عن هؤلاء وأمثالهم من عرب العراق تلقى موالي الكوفة مذهب المرجئة ، فكان قيس الماصر - من سبي الديلم - مولى علي بن أبي طالب أول من أعتنق المذهب من موالي الكوفة^(٤٧) وعنه أخذ ابنه عمر - من موالي ثقيف - وتبحر في معرفة اصول المذهب وفروعه حتى صار شيخاً لفرقة المصرية الارجائية^(٤٨) ، اما عبيد المكتئب شيخ فرقة العبيدية فكان من

موالي ضبه^(٤٩) . كذلك كان غسان الكوفي رئيس فرقة الفساسة من الموالي ، وقد عاصر أبا حنيفة ، وكان يحكى عنه مثل مذهبه^(٥٠) . وهكذا كانت الكوفة مركزاً للارجاه في صيفته الجديدة ، حيث التقت آمال الموالي فيها في التخلص من مفاصد السياسة الاموية مع رغبة عربيها في مساواتهم بعرب الشام . وبديهي ان ينزح اليها كثيرون من مرجئة البصرة^(٥١) الناقمين على سياسة الحجاج ، فلما اشتد ساعدهم عولوا على الثورة .

ولا تعوزنا الأدلة على انخراط المرجئة في ثورة عبد الرحمن بن الاشعث (٨٠ - ٨٤ هـ)^(٥٢) فقد اشترك فيها زعمائهم من أمثال عامر الشعبي ومحمد ابن السائب الكلبي^(٥٣) . وعبد الرحمن بن ابي ليل كما اشترك فيها جمهور من الموالي جنباً إلى جنب مع عرب العراق في جيش ابن الاشعث المعروف « بجيش الطواويس » ، الذي تكون من مائة الف عربي ومثلهم من الموالي . وبإيعاز المرجئة ابن الاشعث على كتاب الله وسنة نبيه وخلع ائمة الضلال .

وتمركز الثوار في الكوفة وهزموا جيوش الحجاج في عدة معارك . وساحل الخليفة عبد الملك بن مروان تقديم ترضيات للعنصر العربي دون الموالي ، فعرض عليهم عزل الحجاج وان تجري عليهم أعطياتهم كما تجري على أهل الشام ، وان يتولى ابن الاشعث أمانة ولاية يختارها ، ولكن الموالي أبوا الا خلع الخليفة نفسه ، فبعث الخليفة بالامدادات إلى الحجاج من جند الشام فهزم الثوار في وقعة دير الجماجم خارج الكوفة وأثنى فيهم قتلاً وتذبيحاً ، وأرغم الاسرى على ان يشهدوا على أنفسهم بالكفر ففعل الكثير خوفاً وتقية .

لم تكن ثورة ابن الاشعث مجرد صراع بين العراق والشام كاذبح فلهوزن^(٥٤) ، كما لم تكن صراعاً بين البسية واليمنية وحسب ، كذا لا يمكن اعتبارها نتيجة طموح شخصي ليس الا ، فلا يمكن أغفال دور الموالي الذين ثاروا طلباً للسواة

بالعرب في الضرائب والاشتراك في دوان العطاء فالتقت أهداف هذه القوى جميعاً في مناوأة الحكم الأموي ، وكان مذهب الارزاء بعد تنويره بمثابة الواقع الديني الذي ربطها ووحدها . فالثورة اذن ثورة اجتماعية ذات مسوح دينية ، ولعل هذا يفسر اصرار الحجاج على ان يعلن المنهزمون كفرهم ، كذا حرصه على طرد الموالي من الكوفة واعادتهم إلى بلادهم ، وفي ذلك ذكر ابن عبد ربه (٥٥) ان الحجاج زجرهم بقوله « اتم علوج وصعج وقراكم اولى بكم » ثم فرق جمعهم كيف أحب وصيرهم كيف يشاء ونقش على يد كل رجل منهم اسم البلدة التي وجهه اليها .

وكما اشترك المرجئة في الجبهة الائتلافية التي تزعمها ابن الأشعث ضد بني أمية ، فقد لعبوا نفس الدور في مساندة حركة أخرى قام بها يزيد ابن المطلب (١٠٠ - ١٠٢ هـ) وأعطوها طابعاً ثورياً اجتماعياً دينياً كذلك . والتوافق بين الثورتين يكاد يكون تاماً ، فلم تخل حركة ابن المطلب من دوافع شخصية نظراً للعدا بينه وبين الخليفة يزيد بن عبد الملك (٥٦) . كذلك ظهر فيها الصراع واضحاً بين القيسية واليمينية ، فقد أنقص يزيد بن عبد الملك عطاء اليمينية وجعله نصف عطاء القيسية (٥٧) . كما اشترك فيها الموالي في جنوب العراق (٥٨) بأعداد غفيرة ، وباركها شيوخ المرجئة من امثال السميدع الكندي وابي ربيعة وثابت قطنة وتبعهم جمهور مرجئة العراق (٥٩) وظهرت مبادئ الارزاء واضحة في شعارات الثورة ، فقد طرحت مبادئ الدعوة للمعدل المساواة وخلع الطاعة للخليفة الأموي والرجوع إلى الشورى ، ويومع ابن المطلب على كتاب الله وسنة نبيه (٦٠) . وتمكن من الاستيلاء على البصرة وما يليها من فارس والأهواز ، لكنه ما لبث ان هزم وقتل حين انفذ اليه الخليفة جيوش الشام . وتعرض المرجئة للاضطهاد والبطش الشديد وامتنع رؤسائهم أعسر الامتحان وأشفق (٦١) .

وبات واضحاً ان الارزاء الذي كان مشايخاً للحكومة الأموية تحول إلى

دعوة مساندة للحركات المناوئة لها ، فأمرفت الحكومة الأموية في تعقب المرجئة واستئصال شأفتهم خاصة في خلافة هشام ابن عبد الملك الذي رمى المراق بوال قاس هو خالد بن عبد الله القسري ^(٦٢) . كما نكل هشام بشيوخ المرجئة في الشام وقتل بعضهم من أمثال غيلان الدمشقي ^(٦٣) جرى خالد على نفس الوثيرة فسفك دماء المرجئة وتعقب فالولم ويقال أنه ذبح بيده الجعد بن درهم - من اعلام الأرجاء - صبيحة عيد الأضحى كما تذبح الخراف ^(٦٤) .

وعلى أثر ما حل بالمرجئة من عن كان عليهم ان يغيروا وسائل كفاحهم فشرعوا بالفعل في اتباع سياسة جديدة ، ويخيل لنا ان هذه السياسة انطوت على هدفين أساسيين ، أولهما محاولة « تشوير » الخلافة في الشام باحتواء الخلفاء إلى مذهبهم واقتناعهم باتباع سياسة الإصلاح ، وثانيها الدعوة السرية المنظمة في خراسان على نسق ما فعله الشيعة والخواارج . ويبدو انهم تعاوفوا مع المعتزلة فيما يتعلق بالشق الأول ، بينما افادوا من الدعوة الهاشمية في تحقيق الشق الآخر . فنعلم ان مرجئة الشام اقترنت أفكارهم إلى حد كبير من اراء المعتزلة ونجحوا في اقناع الخليفة همر بن عبد العزيز بالعدول عن سياسة أسلافه والمساواة بين العرب والموالي في الحقوق والواجبات كما كانوا وراء وشيد الخليفة الوليد بن يزيد الذي حاول ان يعيد سيرة همر بن عبد العزيز بعد انتكاس اصلاحاته عقب وفاته ، ولا غرو ، فقد كانت الوليد يتودد إلى القدرية والمرجئة ^(٦٥) . ويعمل وفق نصائح شيوخهم . وعول الخليفة مروان بن محمد على مواجهة المشكلات المتفاقمة في عصره بروح اصلاحية فتقرب من المرجئة وتودد إلى شيوخهم ، ويقال أنه اعتنق مذهبهم حيث أخذ عن مؤدبه الجعد بن درهم حتى عرف لذلك بمروان الجمدي ^(٦٦) ولعل اقبال الأمويين الأواخر على الأرجاء يفسر رغبتهم في تأجيل سقوط دولتهم عن طريق الاستعانة بحزب الوسط لمواجهة أخطار اليسار ، وحق فلهم وزن ^(٦٧) القول تأسيساً على ذلك بأن « الثوار من أهل الديانة والورع قد ثبتت قدمهم وازدادت قوتهم في الشام » .

غير أن سياسة الإصلاح ما كان لها ان تحقق أهدافها ، فقد كان الموقف

يتطلب ثورة شاملة ، ذلك أن الدعوات السرية الهاشمية والخارجية أخذت تعمل عملها في شرقي الدولة وغربها وفي جنوبها أيضاً. وشارك المرجئة الخوارج والشيعة في أتباع أسلوب الدعوة السرية المنظمة ، وحاولوا بادئ الأمر أن يتخذوا من العراق ميداناً لنشاطهم فاجتهدوا إلى البصرة مركزهم القديم في دور التبوير ، لكن دعوتهم فيها لم تلق رواجاً (٦٨) .

عندئذ يعم المرجئة وجوههم شطر المشرق حيث كانت الدعوة لآل البيت تنتشر بين الموالي . لذلك أتبعوا نفس النهج ، وطوخوا آراءهم الاعتقادية بما يتماشى وظروف الدعوة السرية ، وأعادوا في هذا الصدد من فكر الشيعة السياسي ، فقالوا إن من آمن بقلبه فهو مؤمن مسلم وإن أظهر اليهودية والنصرانية (٦٩) . وهذا يعني التقية بداهة كما قالوا « بالتأويل » وسلوك نهج المجاز في المسائل المختلف عليها (٧٠) ، وهو منطق يتيح لهم المرونة في تكييف المواقف بما يسائر طبيعة الظروف ومقتضيات الحال . كما تلففوا فكرة المهدي المنتظر ، فقالوا بأنه سيظهر ليهدم سور دمشق ويزيل أمر بني أمية (٧١) ، وسبقوا العباسيين في الدعوة لصاحب الرايات السود الذي يظهر من المشرق فيملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً (٧٢) والصلة وثيقة منذ عصر النبوة بين الألوية السود ومحاربة الضلال والعدوان (٧٤) وإذا كانت الحركة العباسية تقوم بالدعوة للرضى من آل محمد ، فقد دعا المرجئة للرضى من المسلمين بعمامة ، وهو أمر زاد في الأقبال على دعوتهم التي تعد من هذه الزاوية أقرب إلى ديموقراطية الخوارج منها إلى الأوليجركية الهاشمية التي تقتصر حق الإمامة على آل البيت فقط .

لذلك كللت جهود دعاة المرجئة بالنجاح في المشرق ، فبعد الله الجملي المرادي داعية المرجئة تهافت الناس عليه (٧٥) ، وأبو معاوية الضرب أحرز ما أحرزه سابقه (٧٦) ، وجواب بن عبدالله التيمي الكوفي أقبل عليه أهل جرجان وتلقوا عنه أصول المذهب (٧٧) . أما أشهر الدعاة على الإطلاق فهو الجهم بن صفوان

الذي يعزى اليه الفضل في اتمام نشر المذهب بخراسان حتى نسب الأرجاء بها اليه (٧٨)، ولا غرو، فقد كان خراساني الأصل - فيقال انه من ترمذ أو ممرقند - ثم اعتنق الاسلام وسكن الكوفة كمولد لبني راسب من الأزدي (٧٩)، وأخذ الأرجاء عن الجعد بن درهم في صورته المتطورة، فقال بخلق القرآن ومسئولية الانسان عن أفعاله (٨٠)، مخالفاً في ذلك أهل الحديث والأثر. وللجهم مساجلات طويلة مع شيوخ الفرق الأخرى بخراسان قدر له الظفر فيها بما جعل الناس ينجذبون اليه (٨١). وقد بدأ الدعوة للأرجاء في ترمذ، ومنها انتقل إلى بلخ، واتصل بالحارث بن سريج. الذي تصدى - لقيادة الثورة على بني أمية في خراسان - فكان كاتبه (٨٢) ورأس دعوته، وقارء كتبه في الجامع والداعي إلى رأيه في الخروج على بني أمية (٨٣)، وبفضله أقبل الموالي على اعتناق الأرجاء والانضمام إلى ثورة الحارث (٨٤). وهكذا لم ينصرم القرن الثاني الهجري الا وكان الأرجاء سائداً في الاقاليم الشرقية من الدولة الأموية (٨٥)، وحق لفلهموزن (٨٦) القول بأن الأرجاء في خراسان كان سياسة في جمع الشمل، لأنه كان أشبه شيء بآثر عكسي أخلاقي لذلك الاسلام الشكلي دين الحكومة العربية في ذلك الحين (٨٧).

فقد رفع المرجئة آنذاك شعارات براقة كالدعوة للمساواة دون نظر إلى المعصية أو العنصر، ثم نادوا بضرورة العودة إلى تطبيق الشريعة (٨٨) على اساس من التسامح والرضى (٨٩) بدلاً من العنف وسفك الدماء كما هو الحل بالنسبة للخوارج (٩٠).

ومن هنا أقبل الخراسانية على الحارث بن سريج فجند منهم سبعين ألفاً (٩١) اعتمد عليهم في إعلان ثورته الشيرة ولا حاجة بنا للاسترسال في سرد وقائعها (٩٢) وأحداثها بقدر الاهتمام بتأمل دوافعها وطبيعتها واهدافها.

ولحن نخالف رأي الاستاذ أحمد أمين (٩٣) في ان الثورة قامت لاسباب قبلية، وعدوات شخصية فالعامل القبلي لم يكن ذا أثر البتة في الحركة التي

انخذت طامعاً اجتماعياً دينياً خالصاً ، اذ اشترك فيها العرب جنباً إلى جنب مع الموالي وقاموا بمحاربة السيادة العربية مستندين إلى الاسلام^(٩٤) . فباسم الاسلام تبنت الثورة قضية العدالة بعد ان حادت الحكومة الأموية عن جادة الشريعة ، فعبرت من ثم عن الاسلام الثائر الذي جعل تلك المبادئ أساساً لمحاربة نظام الحكم الذي كان قائماً إذ ذاك وجعل يدعو للحرب نصراً لله على بني أمية وعلى عمالهم ، ونصراً للحق على الظلمة والفساد^(٩٥) . ومن هنا أنبرى الفقهاء يحضون الجماهير على الثورة المشروعة ويدعون جذوتها ، فكانوا يقولون .. قاتلوهم ، ولا تأمنوا من قتلهم بنية و يقين . على آفامهم قاتلوهم . وعلى جورهم في الحكم وتجهيرهم في الدين^(٩٦) .

كما لم تكن الثورة مجرد حركة عنصرية ، يقوم الصراع فيها بين العرب والفرس . انما ضمت الطبقات المستضعفة من العنصرين معاً في مواجهة الارستقراطية العربية في خراسان ومن دار في فلكهما من الارستقراطية الفارسية القديمة . لذلك ضم معسكر الثوار بعض العناصر العربية الثائرة من فرسان الثغور ، والاتلجنسيا ، الدينية من الفقهاء - من القيسية واليمينية على السواء^(٩٧) - إلى جانب ضفار الملاك من الموالي وسكان القرى من الفلاحين المعدمين . بينما ضم المعسكر الآخر الجند العربي الأموي بخراسان إلى جانب طبقة الدهاقين التي كانت عصب الادارة الأموية ، لذلك يمكن القول ان الاوضاع الطبقية كانت فيصلا في التمييز بين جند الثوار واعدائهم ، بين جند الله وجند الحكومة .

كذلك ينتفي الدافع الشخصي تماما اذا ما علمنا ان الحارث بن سريج - زعيم الثورة - لم تراوده أطماع شخصية ولم يدر بخلفه تحقيق امجاد دينوية ذاتية . فقد عرفناه - في المراجع - مسلماً تقياً ورعاً وزاهداً مصلحاً رهن حياته للدفاع عن العدالة حتى لقد قاتل الاثراك في صفوف المسلمين حين كانت الحرب

جهاداً ، ثم حارب المسلمين في صفوف الاوائل - بعد اسلامهم - حين أهدرت الحكومة الاسلامية تعاليم الاسلام وحادت عن جادة الشريعة (١٩٨) ، فهدفه الذي تقاضى في سبيله يفهم من قوله ما قرءه عيني الا ان يطاع الله ، كما ذكر الطبري (١٩٩) . وسلوكه مصداق لقوله ، فعين ساومه الوالي الأموي بخراسان - نصر بن سيار - ليكف عن الثورة ويبعث اليه بالاموال والفرش والخيول ، تعفف عنها وقسمها بين أتباعه بالتساوي ، ورفض الاستجابة اليه حين مناه بالولاية والاموال الكثيرة - عرض عليه مائة الف دينار - وارسل اليه خطاباً قال فيه « .. اني لست من هذه الدنيا ، ولا من هذه اللذات ، ولا من تزويج عقائل العرب في شيء ، وانما أسأل كتاب الله عز وجل والعمل بالسنة ، واستعمال اهل الخير والفضل (١٠٠) . وعن زهده وبساطته يذكر الطبري (١٠١) انه « كان يجلس على بردة وتثنى له وسادة غليظة . وعن مثاليته وفروسيته الحقبة يذكر انه كان ينهي اصحابه عن السلب والنهب فيما عدا السلاح والكرام (١٠٢) كانت دعوته اذن لتحكيم الكتاب والسنة (١٠٣) وتهدف إلى اقامة حكومة رضي عنها الاغلبية (١٠٤) تعمل على تطبيق العدالة كما وردت بالاسلام وحسبنا انه لم يدع لنفسه بالخلقة ، ولا باي (١٠٥) عليها . ومن هنا نفتقد ان حركة الحارث ابن سريج كانت ثورة سياسية اجتماعية (١٠٦) في اطار الدين ولم تكن تمبيراً عن اطماع شخصية او مجرد قطاحن عصي عنصري .

لذلك لم يتورع الثوار عن وقف القتال - رغم ما احرزوه من انتصارات - حين لوح الخليفة بالاستجابة لمطالبهم في اقرار العدالة (١٠٧) ، ولم يتقاعصوا عن معاودته لما أدرکوا تنكره لوعوده ، فكان قتالهم قائماً على اساس هدم الرغبة في سفك الدماء بغير حلها (١٠٨) .

وظل هذا المبدأ رائدهم في حروبهم التي لم تتوقف الا بعد هزيمتهم وقتل قائدهم سنة ١٢٨ هـ (١٠٩) .

وتنهض ثورة الحارث - رغم فشلها - دليلاً على التشوير ، الحقيقي للرجنة في شكل حركة ارجائية خالصة تختلف موضوعياً عن الثورات السابقة التي اشتركوا فيها إلى جانب ابن الاشعث وابن المهلب ، كانت ثورة الحارث بن سريج - بحق - تعبيراً عن المرحلة المضنية في تاريخ الرجنة التي قبنوا فيها المسألة الاجتماعية والدفاع عنها بروح اسلامية خالصة ، فكانت لذلك ثورة من أسفل لا من أعلى (١١٠) .

واذا كانت الثورة قد انتكست ، إلا أنها أسفرت عن نتائج ايجابية غاية في الأهمية بعضها مباشر والبعض الآخر غير مباشر . فنعلم ان الحكومة الأموية بعد مقتل الحارث اضطرت إلى التنازل عن بعض اجراءاتها المالية الجائرة في خراسان (١١١) واتبعت سياسة أكثر ليناً واعتدالاً . وكانت هذه التنازلات رضوخاً لمشيئة الثوار بمثابة ارهاص للنجاح الذي احرزته الدعوة العباسية التي استفادت ولا شك من ثورة الرجنة بخراسان في اسقاط الخلافة الأموية في عام ١٣٢ هـ . ولا غرو فقد اغتبط الهاشميون (علويين وعباسيين) للانتصارات التي كان الثوار يحرزونها على عمال بني أمية بخراسان ، وكان دعائهم يتابعون عن كتب تضعف القوة الاموية تحت ضربات الثوار ، فقد رهم ان يطمعوا على عورات النظام الاموي وثغرات الضعف في قوته العسكرية ، فأقادوا من ذلك ذلك كله حين قاموا (بثورتهم بزعامة أبي مسلم الخراساني (١١٢) . ويبدو ان الرغبة راودتهم حيناً في الانضمام للثوار . لكنهم آثروا التريث الحذر واكتفوا بحض الحارث على الماضي قدماً في قتال بني أمية . يفهم ذلك من قصيدة بعثها الكمي - شاعر الهاشميين - من الكوفة إلى الحارث بن سريج يستعشه على حرب بني أمية ويمتدثر له عن امداده بالرجال والسلاح ، ننقل منها هذه الابيات :

الا أبلغ جماعة أهل مرو على ما كان من نأي وبعد
رسالة ناصح يهدي سلاماً ويأمر في الذي وكبوا يحسد

وابلغ حارثاً عنا اعتذارا اليه بأن من قبلي يجهد
ولولا ذلك قد زادتك خيلاً من المصريين بالفرسان تروى
فلا تنهوا ولا ترضوا بخسف ولا يفرركم أحد بمهد
وكوّنوا كالبغايا ان خدعنكم وان اقررتن ضيا لوغده
والا فارفعوا الرايات سودا على اهل الضلالة والتعدي

وهكذا تحول حزب الوسط الارجائني الذي بدأ معتدلاً ثم انتهازياً مبرراً
للسلطة إلى مناوئ لها يدعو للإصلاح ، ثم انتهى به المطاف إلى ان صار ثورياً
قحاً مثل أحزاب اليسار اسهم بدور كبير في اسقاط حزب اليمين الاموي الذي
اجهزت عليه الثورة المباسية .

المراجع والخواشي

- (١) وآخر الدراسات عن المرجئة نحت هذا المنحى ولم تتجاوز حد الاهتمام برصد الآراء الاعتقادية الخاصة بالارضاء .
انظر : يحيى هاشم : نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية .
- (٢) من الانصاف ان نشيد بباحث معاصر اهتم بالمعتزلة ليس فقسط كرواد للفكر الحر في الاسلام ، انما عرض لاصولهم الاجتماعية ودورهم السياسي فاضاف جديدا بحق الى معلوماتنا الخاصة بالاعتزال .
انظر : محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية .
- (٣) يحيى هاشم : ص ٣٥٧ .
- (٤) من تطبيق للكوثري على هامش رسالة ابي حنيفة الى عثمان البني ص ٣٧ .
- (٥) احمد امين : فجر الاسلام ص ٢٨١ .
- (٦) نفسه ص ٢٨٠ .
- (٧) يستند الاستاذ احمد امين في رؤاه تلك على قول للنووي بأن «القضايا كانت مشتبهة حتى ان جماعة من الصحابة تحيروا فيها فاعتزلوا الطائفتين ولم يقاتلوا ولم يتيقنوا الصواب» .
- (٨) احمد امين : المرجع السابق ص ٢٧٩ .
- (٩) العقيدة والشرعة ص ٢٦ .
- (١٠) فرق الشيعة ص ٤ ، ٥ .
- (١٢) الانتصار في الرد على ابن الراوندي المحدث ص ١٥٦ .

- (١٣) جمال الدين القاسمي الدمشقي : تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٥٦
- (١٤) تاج العروس : ١ : ٥٨٩ مادة «نبت» .
- (١٥) الخياط : ص ١٦٥ .
- (١٦) الأشعري : مقالات الاسلاميين ص ١٤١ .
- (١٧) احمد امين : ضحى الاسلام : ٣ : ٣١٧ .
- (١٨) الشهرستاني : الملل والنحل : ١ : ١٢٦ .
- (١٩) احمد امين : فجر الاسلام ص ٢٨٠ ، هاملتون جب : دراسات في حضارة الاسلام ص ١٢ .
- (٢٠) حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام السياسي : ٢ : ٤ ، ٥ .
- (٢١) كان حسان المزني من التابعين ، اخذ عن عمار ابن ياسر وروي عنه كما روي عن قتادة ويحيى ابن كثير من اعلام المرجئة الاوائل .
- راجع : المقريزي ، الخطط ، ٤ : ١٩٧٢ ، البخاري : التاريخ الكبير ٢ : ق : ١ : ٢٩ ، الذهبي .. ميزان الاعتدال ١ : ٤٧٨ ، ابن حجر : تهذيب التهذيب ص ٤٦ ، ٤٧ .
- (٢٢) محمد جابر عبد العال : حركات الشيعة المتطرفين في العصر العباسي الاول ص ١٧٥ .
- (٢٣) فلهوزن : الخوارج والشيعة ص ٣٤ .
- (٢٤) محمد جابر عبد العال : ص ١٧٨ .
- (٢٥) جولد تسيهر : ص ٧٦ .
- (٢٦) عن هذا الموضوع راجع ما سنورده عن الاسباب الممهدة للدموية العباسية .
- (٢٧) الدمشقي : ص ٣ .
- (٢٨) المسعودي : مروج الذهب : ٣ : ٢٠٤ .
- (٢٩) الطبري : تاريخ الامم والملوك ٧ : ٣٣١ .
- (٣٠) احمد امين : ضحى الاسلام ، ٣ : ٣٣٢ .

(٣١) الشهرستاني : ١ : ١٢٥ .

(٣٢) الرازي : اعتقادات فرق المسلمين ص ٧٠ .

(٣٣) يحيى هاشم : ص ٢٦٣ .

(٣٤) الدمشقي : ص ١٥ .

(٣٥) البلاذري : انساب الاشراف ص ٢٥٠ .

(٣٦) قال ابو معاوية الضرير حدثنا الأعمش قال : رايت عبد الرحمن بن ابي ليلى (من شيوخ المرجئة) وقد اوقفه الحجاج وقال له: لمن الكذابين علي بن ابي طالب وعبد الله ابن الزبير والمختار بن ابي عبيد . فقال عبد الرحمن : لعن الله الكذابين . ثم ابتدا فقال : علي بن ابي طالب وعبد الله ابن الزبير والمختار ابن ابي عبيد . قال الأعمش : فقلت انه حين ابتدا فرقمهم ولم يعنهم .

انظر : ابن سعد : الطبقات الكبير : ٦ : ١١٢ ، ١١٣ .

وبخيل الينا ان التقارب بين المرجئة والشيعة آنذاك كان امرا مرحليا اوجبه وحدة الهدف في مناواة بني أمية ، ذلك ان الشيعة كانوا يضمرون عداء مقبلا للمرجئة ، كما كان المرجئة يطوعون مذهبهم وفقا لمقتضيات الحال ، وليس ادل على ذلك من موقف احد شيوخهم وهو عامر بن شرحبيل الشعبي الذي اظهر التشيع فاشترك في ثورة المختار بن ابي عبيد الثقفي ، ثم ارتد بعد فشل الثورة ، واشترك في حركة عبد الرحمن بن الاشعث فلما اخفقت اعلن توبته امام الحجاج فولاه قضاء الكوفة ، فلما سقطت الدولة الأموية اظهر ولاءه لبني العباس فثبته في منصبه . وشخصية متقلبة الاهواء كهذه تنهض الدليل على صفة الانتهازية التي لصقت بالمرجئة ، وحسبنا ما قاله الشعبي صفة الانتهازية التي لصقت بالمرجئة ، حب صالح المؤمنين وصالح بني هاشم ، ولا تكن شيعيا ، وارج ما لم تعلم ، ولا تكن مرجئا . واعلم ان الحسنة من الله والسيئة من نفسك ، ولا تكن قدريا . احب من رأيتك يعمل بالخير وان كان اخسرم سديا » .

راجع ابن سعد ٥ : ٢٤٥ وما بعدها ، ٦ : ٢٤٨ ، ٤٩ .

وفي ذلك دلالة على ان المرجئة كانوا «يوالون من غلب» .

(٣٧) الاشعري : مقالات الاسلاميين : ١ : ١٩٩ ، الشهرستاني :

١ : ١٢٧ .

- (٣٨) نفسه ص ٢٤٠ .
- (٣٩) الدمشقي : ص ٢١ .
- (٤٠) نفسه ص ٦ .
- (٤١) احمد امين : ضحى الاسلام : ٣ : ٣٢٢ .
- (٤٢) ابن سعد : ٦ : ٢٧٤ .
- (٤٣) نفسه ص ٢٩٢ .
- (٤٤) ابن حجر : تهذيب التهذيب : ٩ : ٦٤ ، ٦٥ .
- (٤٥) ابن سعد : ٦ : ٢٠٥ ، ابن حجر : المرجع السابق ، ٣ : ٢١٨ .
- (٤٦) الذهبي : ميزان الاعتدال : ٣ : ٢٨٨ ، ابن حجر - ٨ : ١٠٢ ، ١٠٣ .
- (٤٧) ابن حجر : ٧ : ٤٨٩ ، ٤٩٠ .
- (٤٨) ابن سعد : ٦ : ٣٣٩ .
- (٤٩) نفسه : ٦ : ٣٤٠ .
- (٥٠) الشهرستاني : ١ : ١٤١ ، البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١٢٢ .
- (٥١) ظل قطاع من مرجئة البصرة على مبادئه السالفة المناصرة لبني امية ، فحظوا بمحابة ولائها . انظر : ابن سعد : ٦ : ٣٠٧ .
- (٥٢) عن يزيد من التفصيلات راجع : فلهوزن : الدولة المريسة ص ٢٢٤ وما بعدها .
- (٥٣) الذهبي : ميزان الاعتدال : ٣ : ٥٥٦ ، ابن حجر ٩ : ١٨٠ ، فلهوزن : ص ٢٤٠ ، ٢٤١ .
- (٥٤) المرجع السابق ص ١٤١ .
- (٥٥) العقد الفريد : ٢ : ٩٣ .
- (٥٦) كان يزيد بن المهلب واليا على العراق من قبل الخليفة سليمان بن عبد الملك ، فنكل بال الحجاج الثقفي ، وكانت بنت الحجاج زوجة ليزيد بن عبد الملك فنقم على يزيد ابن المهلب فعلته وتوعده بقوله «اما والله لئن

وليت من الامر شيئا لا قطعن منك عضوا» . فرد عليه ابن المهلب قائلا :
«والله لئن كان ذلك لأرمينك بمائة سيف» .

انظر : ابن الاثير : ٤ : ١٥١ .

(٥٧) فلهوزن : الدولة العربية ص ٣٠٤ ، عبد المنعم ماجد : التاريخ
السياسي للدولة العربية : ٢ : ٢٧٣ .

(٥٨) فلهوزن : المرجع السابق ص ٣٠٥ .

(٥٩) احمد امين : ضحى الاسلام : ٣ : ٣٢٦ .

(٦٠) مؤلف مجهول : العيون والحدائق ص ٦٥ . وللشاعر المرجيء
ثابت قطنه : كاتب يزيد بن المهلب - قصيدة تعد وثيقة مهمة في الكشف
عن الفكر الارجائي السياسي في هذه الفترة تقتبس منها هذه الابيات :

يا هند فاستمعي لي ان سرتنا
ان نعبد الله لم نشرك به احدا
نرجي الامور اذا كانت مشبهة
ونصدق القول فيمن جار او عندا
لا نسفك الدم الا ان يراد بنا
سفك الدماء طريقا واحدا جددا

راجع ابو الفرج الاصفهاني : الاغانى : ٨ : ٩٢ .

(٦١) العيون والحدائق ص ٧١ .

(٦٢) الطبري : ٧ : ٢٦ . اتسمت سياسة خالد بالعنف والقسوة حتى
لقد قال عنه الطبري انه «تعصب حتى افسد الناس» خلال امارته الطويلة
ما بين عامي ١٠٥ ، ١٢٠ هـ قضاها في اذلال الفرق المناوئة لبني امية
وتكوين الثروات الطائلة ، ولان امه كانت نصرانية ، فقد حظي النصراني
في عهده بما لم يحظ به الكثيرون من المسلمين حتى قال فيه احد الشعراء
منددا بحكمه ومرحبا بقدوم خلفه على العراق يوسف ابن عمر :

اتانا واهل الشرك اهل زكائنا
وحكامنا فيما نسر ونجهر

راجع : الطبري : ٧ : ٤٧ ، الدمشقي ، ٢٨ .

(٦٣) الدمشقي : ٥٦ .

(٦٤) نفسه ص ٢٨ .

(٦٥) فلهوزن : الدولة العربية ص ٣٥٢ . وليس أدل على استنارة الوليد بن يزيد بآراء المعتزلة والمرجئة مما اعلنه في خطبة توليه الحكم حيث قال :

«... وان لكم اعطياتكم عندي في كل سنة وأرزاقكم في كل شهر حتى تستوي المعيشة بين المسلمين فيكون أقصاهم كأدناهم ، فان مضيت لكم بما قلت فعليكم السمع والطاعة وحسن المؤازرة ، وان انا لم اف لكم فلكم ان تخلصوني الا ان تستيبوني ، فان تبت قبلتم مني ، فان علمتم احدا ممن يعرف بالصلاح يعطيكم من نفسه مثل ما اعطيتكم فأردتم ان تبايعوه فانا اول من يبايعه ويدخل في طاعته .. ايها الناس ، انه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ولا وفاء له بنقض العهد ، انما الطاعة طاعة الله فأطيعوه بطاعة الله ما اطاع ، فاذا عصي الله ودعا الى المعصية فهو اهل ان يعصى ، اقول قولي هذا واستغفر الله لي ولكم» ..

(٦٦) الدمشقي : ص ٢٧ .

(٦٧) تاريخ الدولة العربية ص ٣٥٨ .

(٦٨) قيل ان دعائهم ويدعى حماد بن ابي سليمان توجه الى البصرة يدعو للارجاء مستترا ، فنزل مسجدها متظاهرا بتعليم الصبية ، فانكشف امره وامتنع طلبه العلم من الاخذ عنه ففادها على عجل .
انظر : الذهبي : ١ : ٥٩٦ ، ابن حجر : ٣ - ١٧ .

(٦٩) ابن حزم : الفصل في الملل والاهواء والنحل : ٤ : ٢٠٤ .

(٧٠) الدمشقي : ١٥ .

(٧١) الطبري : ٧ : ٣٣١ .

(٧٣) نفس الرجوع والصحيفة ، فان فلوتن : السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات ص ١٢٥ .

(٧٤) فان فلوتن : ص ١٢٦ .

(٧٥) الذهبي : ٣ : ٢٨٨ .

(٧٦) ابن حجر : ٩ : ١٣٨ ، ١٣٩ .

(٧٧) نفسه : ٢ : ١٢٢ .

(٧٨) الدمشقي : ٢٧ ، ٢٨ .

(٧٩) نفسه : ٧ .

(٨٠) كان الامام ابو حنيفة ينادي ايضا بخلق القرآن والقدر حتى قيل انه كان مرجئا ، تاجر بآراء الجعد بن درهم شأنه في ذلك شأن الجهم بن صفوان ، وارجاء ابي حنيفة من المسائل التي اختلف حولها الدارسون قدامى ومحدثين .

عن هذا الموضوع راجع : الاشعري : مقالات الاسلاميين ص ١٣٨ وما بعدها ، الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد : ١٣ : ٣٢٣ وما بعدها . الشهرستاني : ١ : ١٢١ ، احمد امين : ضحى الاسلام : ٣ : ٣٢٢ وما بعدها .

(٨١) الدمشقي : ٧ .

(٨٢) نفس المرجع والصحيفة .

(٨٣) نفسه : ١٣ .

(٨٤) المقرئ : الخطط : ٣ : ١٨٢ ، ١٨٣ .

(٨٥) نشوان الحميري : الحور العين ص ٢٠٤ .

(٨٦) تاريخ الدولة العربية ص ٣٦٨ .

(٨٧) السيادة العربية ص ٦٧ .

(٨٨) نفسه ص ٨ .

(٨٩) كانت فلسفة العفو والتسامح من اهم سمات الارجاء في خراسان، حتى تفنى بها الشعراء في العصر المباسي ، وفي ذلك يقول ابو نواس :

غير اني على الاساءة والتفريط

راج لحسن عفو الإله

وفي موضع آخر يقول :

أدعوك رب كما امرت تضرعا

فاذا رددت يدي فمن ذا يرحم

مالي اليك وسيلة الا الرجا

وجميل عفوك ثم اني مسلم

انظر : احمد امين : ضحى الاسلام : ٣ : ٣٢٩ .

(٩٠) كان المرجئة في خراسان اكثر شيعة من الخوارج بسبب مبادئهم السمحة . ونعلم ان الفرقتين تنافستا في جذب الانصار «فكان زعماء الشراء والمرجئة يجتمعون فيتجادلون بخراسان» (الاصفهاني : الاغانى : ١٤ : ٢٦٩) وكانت النتيجة في صالح المرجئة بطبيعة الحال (فلهوزن : الدولة العربية ص ٤٧٣ ، حسن محمود : العالم الاسلامي في العصر العباسي ص ٢١) .

(٩١) الطبري : ٧ : ١٠١ .

(٩٢) راجع الطبري : ٧ ص ٦٥ وما بعدهما للوقوف على وقائع الثورة واحداثها .

(٩٣) ضحى الاسلام : ٣ : ٣٢٥ .

(٩٤) فلهوزن : تاريخ الدولة العربية ص ٤٧٢ .

(٩٥) نفس المرجع والصحيفة .

(٩٦) فان فلوتن : ٥٧ ، ٥٨ نقلا من الطبري .

(٩٧) نفسه : ٦٣ .

(٩٨) نفسه : ٦٢ .

(٩٩) تاريخ الامم والملوك : ٧ : ٣٠٩ .

(١٠٠) نفسه : ٣١٠ .

(١٠١) نفس المرجع والصحيفة .

(١٠٢) نفسه : ٣٢٣ .

(١٠٣) نفسه : ٩٥ .

(١٠٤) اللمشقي : ٨ ، فان فلوتن : ٦٣

(١٠٥) فلهوزن : الدولة العربية ص ٤٤١

(١٠٦) اللمشقي : ١٢ .

(١٠٧) كتب الخليفة يزيد بن الوليد الى الحارث في هذا الصدد :
«.. اما بعد ، فانا غضبنا لله اذ عطلت حدوده ، وبلغ بعباده كل مبلغ ،

وسفكت الدماء بغير حلها ، وأخذت الاموال بغير حقها فأردنا ان نعمل في هذه الامة بكتاب الله جل وعز وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، ولا قوة الا بالله ، فقد أوضحنا لك عن ذات انفسنا ، فاقبل آمنا انت ومن معك ، فانكم اخواننا وأعواننا» .

الطبري : ٧ : ٢٩٤ .

(١.٨) نفسه : ٣٤٠ .

(١.٩) نفس المرجع والصحيفة .

(١١٠) فلهون : تاريخ الدولة العربية ص ٤٤١ .

(١١١) راجع التفصيلات عند فان فلوتن : ص ٦٤ ، ٦٥ .

(١١٢) فان فلوتن : ص ٩٦ .

العباسيون ركوبُ السيار الثوري

من الطبيعي أن تكون مصادر التاريخ العباسي موفورة زاخرة بالأخبار عن عصر شهد عملية التدوين التاريخي ، وازدهرت فيه العلوم والفنون والآداب بوجه عام. وبديهي وقد تطورت نظم الحكم مستفيدة من الخبرة الفارسية بالذات أن تتقدم وسائل حفظ الوثائق المتعلقة بالخلافة العباسية ، فدواوين الدولة كانت عامرة بسجلات لا حصر لها تحوي وثائق الثورة وأوراقها . لكن شيئاً من تلك الوثائق الأصلية لم يصل إلينا ، ونعتقد أن الغزو المغولي للعراق مسئول عن ضياعها بقدر مسؤوليته عن اهدار ملايين الكتب والمراجع التي ضممتها مكتبة بيت الحكمة ببغداد . ومع ما تنطوي عليه القصة الشائعة عن عبور المغول نهر دجلة فوق جسر من الكتب والأوراق من مبالغة وإسراف من الخيال ، فلا مشاحة في دالتها الأكيدة على عبث شعب عسكري مهجى بقرات حضارة مزدهرة .

ومع ذلك تبقى مصنفات الطبري واليعقوبي والمسعودي وابن قتيبة والبلاذري من أم المصادر التاريخية لهذا العصر ، وتنبلي رؤية المؤرخ المعاصر لحركة تاريخ

العصر العباسي اذا ما أضاف إلى حصيلته المستفادة من المراجع السابقة نتاج قراءات دائبة لكتب الفقه والفرق والجغرافيا والأدب والطبقات .

وفيا يتعلق بموضوع دراستنا تبرز القيمة الحقيقية لكتب الأدب ، شعراً أو نثراً فهي عمادنا في استخلاص المادة التاريخية الخاصة بالدعوة العباسية السرية . ولا تخفى قيمة المصادر الأدبية في إعطاء صورة صادقة عن عصر ما في جوانبه الاجتماعية والثقافية والاقتصادية ، وفي بعض الاحيان تمدنا كتب الأدب بمعلومات فريدة عن النواحي السياسية نفتقدها في مظانها الاصلية ، مثل الرسائل الادبية المعروفة بالرسائل الديوانية والرسائل السلطانية ، وقد جمع الاستاذ أحمد زكي صفوت حشداً من هذه الرسائل ضمنها كتابه المعروف باسم « جهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة » .. والجزء الثالث من هذا المصنف خاص بالعصر العباسي الاول وهو عمدتنا في لقاء أضواء على نظام الدعوة السرية قبيل قيام الخلافة سنة ١٩٣٢هـ ، من شأنها تأكيد ما ورد بالمصادر الاخرى من تفصيلات دقيقة في هذا الصدد ، كما انه المصدر الوحيد الحافل بالمعلومات الفريدة عن استمرار نظام الدعوة السرية بعد قيام الخلافة ، لذلك سنثبت في ختام هذه الدراسة بعض النصوص المختارة من الرسائل المتبادلة بين الخلفاء وبين زعماء التنظيم وقادته .

ذكر العلامة ابن خلدون في مقدمته ^(١) ان قيام الدول مشروط بوجود عصبية تؤازرها لا يحقق المراد .. كما ان وجود العصبية وحدها ليس كافياً لاقامة الدول « العامة الاستيلاء العظيمة الملك » ، فالدعوة الدينية تزيد في قوة العصبية « ذلك ان العصبية الدينية تذهب بالتناقص والتحاسد الذي في أهل العصبية وتقرء الوجهة إلى الحق » ، فاذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء لان الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم وهم مستميتون عليه ..

ونظرية ابن خلدون في قيام الدول معقولة إلى حد ما ، لكن مزيداً من التعمق في استقصاء الاسباب والبحث عن الملل يقود إلى ضرورة وجود اتساق بين أهداف الدعوة ومراميتها وبين ظروف المصيبة ومطامعها . فها لم تكن الدعوة - أي دعوة - متبينة لمطالب الجماهير معبرة عن آمالها ، فمصيبتها الفشل لا محالة ، ومن ناحية أخرى لا جدوى على الإطلاق في دعوة ما مها كان نبل أهدافها ما لم تستند على الجماهير المناصرة لها .. فكم من الافكار المثالية والنظريات القروية التي درست وذوت لانفصالها عن الواقع الاجتماعي واستحالة اخراجها من أطارها النظري إلى حيز التطبيق .. فلا الدعوة الحققة وحدها ، ولا المصيبة بذاتها قادرة على أحداث التغيير الثوري ، وإنما نجاح الثورة مرتين أساساً بإيجابية العلاقة بين الدعوة والمصيبة بحيث تلتق مبادئ الدعوة مع حاجات المصيبة .

لقد نجحت الدعوة العباسية لتبنيها مبدأ العدالة ورفعها شعار المساواة بين قوم عانوا طويلاً من الظلم الاجتماعي والتهايز العنصري .. أعني بذلك الموالى من الفرس والخراسانيين . فما هي الظروف الموضوعية التي أسفرت عن هذا النجاح؟ ذلك ما سنحاول الاجابة عليه .

ولنبداً بموضوع المصيبة التي تبنت الدعوة وآزرتها ، أي تحديد وضعية العناصر الفارسية والخراسانية في العصر الاموي سياسياً واجتماعياً واقتصادياً . كان الفرس والخراسانيون بالذات - وهم أصحاب حضارة قديمة - بنسأى عن مقدرات الحكم والسياسة التي استأثر بها العرب وحدهم ، وعاشوا كطبقة اجتماعية مغلوقة على أمرها فكان عليهم ان يعملوا ويقدموا عائد أعمالهم للارستقراطية العربية العسكرية والبيروقراطية^(٧) . ولما كان الاسلام يدعو إلى المساواة والعدالة بين العرب والاعاجم . فقد وجد الموالى تناقضاً صارخاً بين تعاليم الدين وبين الحكم الاسلامي ، وأفضى هذا التناقض إلى اقبالهم على اعتناق

أية دعوة من شأنها تخليصهم من جور الحكومة الاموية والمودة إلى تطبيق العدالة الاجتماعية وفقاً للشريعة الاسلامية. لذلك كانت الدعوة الجديدة بالضرورة دينية الطابع ، اجتماعية الاهداف والغايات . وتقصيل ذلك ان الخلفاء الامويين خالفوا الشريعة الاسلامية سياسياً، فتنكروا لمبدأ الشورى الديمقراطي، وحولوا الخلافة إلى ملك وراثي استأثر به افراد البيت الاموي الذين انصرف معظمهم إلى حياة الترف والمجون كيزيد بن معاوية ويزيد بن عبد الملك والوليد بن عبد الملك وغيرهم من كلوا يؤثرون معاقرة الحفرو الانتماس في اللهو والاستمتاع بالموسيقى على متابعة اقرار العدالة وتنفيذ واجباتهم الشرعية .

واستثار بني أمية بالخلافة واكبه استئثار العرب بولاية الامصار والخدمة في الجيش ، ولجم عن ذلك ظهور ارسقراطية بيروقراطية من العرب أثرت على حساب الموالي فاقتنت القصور والضياع واختلست الكثير من أموال الجباية ، وقد حاول عبيد الله بن زياد والي العراق الاستعانة بالعناصر الفارسية والخراسانية ، فلبجاً إلى طبقة الدهاقين - كبار ملاك الاراضي واسند إلى بعضهم مهمة جمع الخراج. حقيقة ان هؤلاء كفوا أبصر بالجباية وأوفى بالامانة لكن هذا الاجراء لم يمنع العمال العرب في الولايات الشرقية من الكف عن الابتزاز وتكوين الثروات الضخمة ، وكان الولاة يفضون اعينهم عن السلوك المشين لبني جلدتهم وعصبيتهم^(٣) ولم يسفر هذا الاجراء الا عن أحياء التناقضات الطبقية في ايران قبل الاسلام فاستردت طبقة الدهاقين بعض نفوذها القديم على حساب الطبقات الكادحة ، اذ حرصوا على ارضاء سادتهم العرب حفاظاً على مكانتهم الجديدة فأمنوا في عسف الفلاحين واثقالهم بالمغارم حتى اضطر الكثير من الزراع إلى ترك أراضيهم والهجرة إلى المدن .

كما ظهرت « ارسقراطية عربية عسكرية » نتيجة الاعطيات السخية التي كان يتقاضاها الجندي العربي بانتظام من دوان المعطاء فضلاً عن المغانم والفيء.

الوفير الذي حصلوا عليه في اغارتهم المستمرة على ديار الاراك في آسيا الوسطى ،
ويذكر المؤرخون ان فرق الموالي من الفرس والغراسانيين الذين اشتركوا في
المعارك كانوا يحرمون من انصبتهم المشروعة في الفتيمة والقيء .. وقد اثار
تلك التفرقة العنصرية والخروج على تعاليم الشريعة نفراً من الفقهاء وأهل التقوى
والصلاح ، فنددوا بالسياسة الأموية وحضوا الموالي على الثورة عليها .

وزاد الطين بلة ، ان السياسة الأموية في التفرقة العنصرية اقدت بنوع من
التمييز بين العنصر العربي نفسه ، فقريش حظيت بمكانة خاصة بين القبائل لأن
الخلافة كانت فيهم ، فاستاءت بمض القبائل العربية في خراسان من سياسة
المهاجرة تلك وفي ذلك يقول أحد الشعراء :

تولت قريش لذة العيش واتلت
بنا كل فج من خراسان أغبرا
فليت قريش أصبحوا ذات ليلة
يعومون في لجج من البحر أخضرا

وازاء ذلك حمد الأمويون إلى احياء المشاحنات والصراعات القبلية القديمة
بين عرب الشمال وعرب الجنوب حتى لا تمتد القبائل العربية لاقضاء قريش عن
مكائنها ، وكذا يحدوا نوعاً من التوازن السياسي يكفل لحكمهم البقاء والاستمرار
وكان لعودة تلك النزعات آثار سيئة على نفوذ العرب السياسي في الامصار من
جاء الحروب الكثيرة بين القبائل وما أسفر عنها من اضطرابات وقلقل ، وقد
عج أقليم خراسان بمزيد من تلك الاضطرابات التي لم يسلم من شرها الخراسانيون
أنفسهم ، فازدادت أحقادهم على العرب جيعاً وتمنوا زوال دولتهم (١) .

وكانت السياسة المالية الجائرة من أهم أسباب حقن الغراسانيين على الخلافة

الأموية ، وتمثيل تلك السياسة انتهاكاً صارخاً لتعاليم الإسلام ، فكانوا يفرضون الجزية على من أسلم من الموالي ، ويتقننون في فرض ضرائب جديدة عليهم لم ترد لها أصول في الشريعة ^(٥) ، هذا فضلاً عن الهدايا التي وجب أن تقدم للخلفاء والولاة والعمال في عيدي النيروز والمهرجان ^(٦) . فاهيك عن الوسائل المهيئة التي اتبعها الجباة مع دافعي الضرائب ، وطرق التعذيب الوحشية التي سلكوها في معاملة العاجزين عن الوفاء بالتزاماتهم المالية وفي ذلك يذكر أبو يوسف ^(٧) أن الجباة كانوا يلزمونهم بحمل بعض الحجارة أو جرار الماء في رقابهم ، كما كانوا يوقفونهم على ساق واحدة لساعات طويلة ، ثم يوثقونهم بحيث لا يستطيعون السجود للصلاة .

وقد حاول الخليفة الزاهد عمر بن عبد العزيز وضع حد لتلك المظالم ، فألغى كافة القوانين والاجراءات السابقة ، وسار على نهج الشريعة في معاملة المسلمين وأهل الذمة على السواء ، لكن العمر لم يتدبه ، فانتكست اصلاحاته وعادت الامور إلى سابق عهدها .

لتلك الاسباب جميعاً نغم الفرس والخراسانيون على الحكومة الأموية وسياستها فقاموا بثورات كثيرة كانت تقتدر إلى التنظيم والاعداد ، قمعتها الجيوش الأموية في عنف ووحشية بفضل حفة من القواد العرب الجسورين الذين تقاتلوا في خدمة البيت الأموي والحفاظ على « السيادة العربية » ، لكن تطورات اجتماعية جديدة حدثت في خراسان مهدت لما حدث بعد ذلك من محاولات سياسية كبرى . فالمعصية العربية وهنت وضعفت من جراء الصراع الطويل بين الليمنية والمضرية ، فأنفطرت وحدتها ، وفقدت ميزاتها العسكرية بالانغماس في حياة الدعة والترف واللهو وسئمت حياة المسكرات فتخلت عن مصدر قوتها . كما اختلط العرب بالموالي اختلاطاً أسفر عن ظهور عنصر جديد من المولدين لا يحرص كثيراً على ولائه للدم العربي . لذلك كله تصدعت المعصية

العربية ركيزة الدولة الأموية - الأمر الذي عجل بسقوط الدولة على يد العصبية الخراسانية الجديدة^(٨) وتصدق لذلك قاله ابن خلدون « بأن حياة الترف والدعة إذا أملت بالعصبية أقبلت الدولة على الهرم » .

وفي ذات الوقت بلغ التناقض الطبقي ضروته بين العنصر الفارسي والخراساني نفسه ، فطبقة الدهاقين القديمة عادت إلى سابق نفوذها كما الحنا سلفاً ، فقد نيطوا ببعض المناصب الادارية الهامة فضلاً عن جباية الأموال ، فأصبحوا بمثابة « خدام السلطة » ولا غرو فقد أخذ منهم الولاة عيوناً وجواسيس على بني جلدتهم من الفلاحين والزراع . ولا شك أن أحوال هؤلاء الأخيرين ازدادت سوءاً فأصبحوا نهياً للاستقراطية القديمة من الدهاقين ، والاستقراطية الجديدة من العرب . ونتيجة لذلك للأعباء المالية المتزايدة ، اضطّر بعضهم إلى ترك الأرض والاقامة في المدن ، وإذا كان بعض الولاة أرغموا كثيراً من المهاجرين قسراً على العودة لقراهم ، فقد تغاضى البعض الآخر ، فعمل بعض المهاجرين في خدمة العرب واشتغل البعض بالحرف والصناعات ، وحققوا من وراء ذلك أرباحاً طيبة فشكّلوا نواة « بورجوازية » طموحة تطلعت للصدارة^(٩) . ومن ناحية أخرى أدى ازدياد اعداد المهاجرين إلى المدن إلى تخريب المزارع قتل انتاجها ، وتضائل لذلك خراجها ففقدت الدولة كثيراً من أموال الجباية وعجزت عن دفع أعطيات الجند في بعض الأحيان ، فكثرت ثوراتهم على الولاة الأمر الذي فت في قوة جيش الولاية . ورتب على استمرار هجرة الفلاحين إلى المدن زيادة في الأيدي العاملة لم تستطع موارد العمل استيعابها ، فالتخفّض الأجور وتفتت البطالة بين العمال فتكونت نواة « بوليتاريا » ساخطة انخرطت في التنظيمات السرية الثورية . ولا غرو فقد كانت « البورجوازية » الجديدة في المدن بفضل ثرائها وراثتها الحضاري طليعة الدعوة العباسية^(١٠) بيتاً شكل الفلاحون والمستضعفون في الريف ، والعمال الساخطون في المدن دعامة الدعوة الجديدة وجنودها المخلصين . وهكذا كانت الاحوال العامة في خراسان مهية لبذر بذور الثورة التي كانت

اجتماعية أكثر منها سياسية عقيدية (١١) .

هذا من وضع العصبيية التي اعتنقت الدعوة ، فهاذا من الدعوة نفسها ؟ لا شك أن ذلك يدعونا إلى الحديث عن أبطالها ، والدوافع التي حدث بهم لاتباع أسلوب النضال السري ، ثم دراسة شعارات الدعوة وأهدافها ومعركة الهيكل التنظيمي لجهازها السري ، وما طرأ عليه من تطوير لما واجهته من مشكلات .

ويأيد ذلك ذي بدء تجدد الإشارة إلى أن البيت العباسي لم يضع أصول الدعوة ولم يبذر بذورها وإنما الظروف وحدها هي التي ساقته إلى قيادة نظام سري يحكم له أجهزته ودعائه وأتباعه ، فجنوا ثماراً زرعه بنسبهم الملويون ، وركبوا موجة المد الثوري — كما يقال وقلبوا ظهر الجهن للرواد الذين أمتحنوا أشد المحن من أجل أرساء هذا النظام السري المحكم .

وقد سبق أن عرضنا لظهور الأحزاب السياسية الدينية في الاسلام ، فقد ظهر الحوارج كحزب ثوري ديموقراطي على أثر واقعة التحكيم ، وناصروا علياً العداء حق اغتياله ، كما عادوا بني أمية واعتبروهم مفتصبين للخلافة ، وكان ما كان من ثوراتهم الكثيرة طوال النصف الثاني من القرن الاول الهجري ، وفشل تلك الثورات وما نجم عن هذا الفشل من تحويلهم إلى أتباع طريق العمل السري . أما الحزب الثاني ، فكان حزب الشيعة الذي ظل موالياً لمسلمي بن أبي طالب منكراً على الحوارج خروجهم وعلى بني أمية اغتصابهم حقه في الخلافة . وبعد موت علي التفت الشيعة حول ابنه الحسن الذي آثر العاقبة فتنازل عن حقه راضياً حصماً للفتنة ، ولم يؤد هذا التنازل إلى انقراض الحزب ، بل كان زحواؤه على صلة وطيدة بالحسن الذي أوصاهم بالتريث انتظاراً لموااة الظروف ، وبعد موت الحسن التفت الشيعة حول أخيه الحسين الذي طالب بالخلافة منكراً على بني أمية تحويلهم إياها ملكاً موروثاً ، وكان استشهاد الحسين انتصاراً للتشيع ،

فموته الدرامي المعروف أذكى سخط الشيعة على بني أمية ، وأقبل الموالي على التشيع ، وأصبح البيت العلوي ممثلاً للمعارضة الشعبية ، وعلي نسق ثورات الحوارج الموجهاء كانت انتفاضات الشيعة التي كانت ثورات اجتماعية اتخذت لبوساً دينياً . ولم يتورع بني أمية عن البطش بزعماء الثورات في غير ما هوادة أو رحمة فقلبي الكثيرون من أفراد البيت العلوي حنوفهم وامتنع الشيعة امتحاناً شديداً .

ومن جراء تلك الحن المتلاحقة عزف الشيعة - إلى حين - عن متابعة أسلوب الثورة ، وسلكوا في نضالهم أسلوباً جديداً قوامه العمل السري المنظم . والفكر السياسي عند الشيعة آنئذ يعبر تعبيراً واضحاً عن هذا التحول . وجدير بالذكر ان الفكر الشيعي - عموماً - أفاد كثيراً من التراث الفارسي القديم ، وهو أمر بالغ الدلالة على دور الفرس في التشيع ، راقبناهم على التشيع لا يعزي فقط للمكانة الخاصة لآل البيت ، أو إلى زواج الحسين بن علي من فارسية ، وإنما لأن آل البيت كانوا يمثلون أقوى أحزاب المعارضة للسياسة الاموية من ناحية ، فضلاً عن تبنيهم قضية العدالة بالمفهوم الاسلامي القديم من ناحية أخرى . ولا مشاحة في ان آل البيت كانوا أقدر المسلمين على فهم الاسلام وأكثرهم اخلاصاً لمبادئه وأشدهم حرصاً على تطبيق تعاليمه ، وقد ورثوا ماثرة التفقه في الدين والاحاطة بأصناف العلوم من امامهم الاول علي بن أبي طالب . ولا سبيل لانكار باعهم الطويل في البحث والاطلاع في كافة فروع المعرفة والافادة منها في خدمة قضيتهم ، فلم يحيدوا غشاضة في تقبل كثير من الافكار الفارسية بعد ان أعطوها مسوحاً اسلامية ، وساقوها سجعاً وبراهين تدعم أحقيتهم في الامامة وتحض على العمل على انتزاعها ممن أغتصبوها . ولا غرو فمرحلة العمل السري الشيعي تأثرت بالخبرات الفارسية في التنظيم وآمالهم في الخلاص من الظلم الاجتماعي ، وانعكست الافكار والنظريات الفارسية على الفكر السياسي للشيعة في تلك المرحلة بصورة تسارعى الانتباه ، وفي هذا المعنى يقول الاستاذ العقاد (١٢)

ومتى ذكرت الدعوة العلوية ، فقد ذكر معها مباحث النظر ومذاهب الفلسفة ومدارس الحكمة والتصوف وكل دراسة يستعان بها على انكار الظاهر المكشوف وتميز الباطن المستور ، اذا كان العلويون من أنصار التجديد لانهم خصوم السلطان القائم والحالة الواقعة ، وكانت الفلسفة بفروعها المختلفة قد امتزجت بالسياسة واشتبكت على الخصوص بمألة الخلافة والملك والامامة ، فأصبح الامام الحق شيئاً والسلطان الفاسب شيئاً آخر .

ويظهر التأثير الفارسي في الفكر السياسي الخاص بالعمل السري الشيعي في فكرة « الوصية » وتعني ان الامام الذي يدعو له الدعوة ، كان يوصي قبل وفاته بتعيين خليفته في الامامة ، ويحيط كبار دعائه بذلك علماً تحاشياً للفرقة والانقسام . واذا علمنا ان الاسلام يدعو إلى الشورى ويحض على اتباعها عند اختيار الامام فلا مناص من ارجاع فكرة « الوصية » بما تتضمنه من اقرار لمبدأ التعيين إلى التقاليد الفارسية في الحكم حيث كانت « الكسروية » حكرأ على آل البيت الساساني تورث في الاعقاب .

كما ان فكرة « المهدي المنتظر » والامام الذي استر إلى حين ليعود في الوقت الملائم فيملأ الارض عدلاً بعد ان ملئت جوراً وظلماً ، هذه الفكرة بالغة الدلالة على الاستراتيجية الشيعية الجديدة في العمل السري المنظم وتعني استمرار الامل في الخلاص رغم ضراوة الظروف المحيطة التي بسببها يختفي الامام ، وهذا الاختفاء يعرف « بالنفية » وفترة الانتظار لمودته تعرف « بالتوقف » وظهوره بعد عودته يعرف « بالرجعة » . هذه الاعتقادات وغيرها لعب الخيال الفارسي في تكوينها دوراً كبيراً .

كذلك فان مبدأ « الطاعة العمياء للائمة » - وهو من اهم مقومات العمل السري الناجح ، وجد طريقه إلى اعتقادات الشيعة السياسية عن طريق التراث الفارسي ، إذ كانت طاعة الفرس للاكامرة واجبا مقدساً .

وعقيدة التأويل الباطني أي القول بالمعنى الظاهر والمعنى الباطن للاشياء تسربت إلى الفكر السياسي الشيعي من الميوسية والمافوية (١٣) . ولا يخفى افادة الدعوة السرية الشيعية من هذه العقيدة في تفسير القرآن والسنة بما يبرز أحقية البيت العلوي في الامامة .

على ان أكثر عقائد الشيعة دلالة على تبرير شرعية العمل السري ، هي عقيدة « التقية » وتعني اعلان الشيعي عكس ما يبطن من عقائد محاشياً للأخطار ، كما تؤكد ضرورة التكتم والمداورة في العمل الخفي من أجل نصرته امام « مستور » عن طريق دعاة اوفياء يأخذون له البيعة سرّاً من الاتباع والانصار حتى اذا ما وابت الظروف تقوم الثورة ، وعند نجاحها يظهر بطلها « المهدي المنتظر » .

الخلاصة ان أسلوب الدعوة السرية الشيعية نتاج ظروف العصر بمعطياته الفكرية والدينية والاقتصادية والاجتماعية ، وهو في النهاية وليد معاناة صعبة وعن قاسية افضت إلى ان يتذرع المقهورون بهذا الأسلوب لمواجهة خصم ذي بأس شديد . وغنى عن القول ان الدعوة السرية المنظمة للحزب الشيعي بدأت بعد استشهاد الحسين وبلغت أوجها على يد أبي هاشم بن محمد بن الحنفية (١٤) ، اما لماذا وكيف سرق بنو العباس الدعوة لانفسهم وركبوا جهازها السري المحكم ، وحرّموا ابطالها الحقيقيين من جني ثمارها ، فهو ما سنجيب عليه .

من المسلم به ان بني العباس - وينسبون إلى العباس بن عبد المطلب عم الرسول ﷺ - لم يقوموا بدور موجه في النزاع الذي شجر حول الامامة والذي أسفر عن ظهور الاحزاب السياسية .. فلم يكن بوسع العباس ان يطالب بالخلافة بعد موت الرسول (ص) لتأخر سابقته في الاسلام .. فتذكر الروايات انه تقدم إلى علي ابن أخيه يبايعه بالخلافة . لكنها لاسباب ما - لا محل لذكرها - آلت إلى أبي بكر ومن بعده إلى عمر ثم عثمان . ولما بوسع علي بالخلافة بعد مقتل

هثان آزره عبدالله وعبيد الله ابنا عمه العباس ، فعين الاول واليا على البصرة والثاني على اليمن . ولما أفل نجم علي بعد التحكيم ، خذله أبناء عمومته فأنحازوا إلى غريمه معاوية . واستتب الحكم في البيت الأموي وقامت ثورات العلويين التي لم تنجح فتحولوا إلى العمل السري المنظم كما أسلفنا القول . فحاول بنو العباس الانخراط في دهوة العلويين إذ تقرب علي بن عبدالله بن العباس إلى أبي هاشم بن محمد بن الحنفية - « امام الوقت » الذي كان يدعو اليه الدعاة ، فأقام معه في قرية الحيمة مركز الدعوة (١٥) . ولما أحس أبو هاشم بدنو أجله كان عليه ان يختار « وصيا » ولم يبق من أفراد البيت العلوي رجل واحد ذو قدرة على الاضطلاع بالمهمة ، فقد حصدت سيوف بني أمية رقاب شبايهم ، فلم يجد أبو هاشم مناصا من افاطة علي بن عبدالله بن العباس بالمهمة ، فالتحفه وصيا وأطلعه على أسرار الدعوة وأخبره بأسماء الدعاة وسله كتب الوصاية ليقدمها اليهم بعد وفاته . وتوفى أبو هاشم سنة ١٠٠ هـ فاضطلع على المهمة وصار « امام الوقت » واعترف بإمامته فتية البيت العلوي ربيثا يشند عودهم فتعود اليهم قيادة الدعوة .

كما سلم الدعاة بإمامته باعتباره من آل البيت ولم يفرقوا انثذ بين ان يكون الامام علويا أو عباسيا طالما بقيت الدعوة في نسل الرسول . ولم تكن جماهير الموالي تهتم بمعرفة شخص الامام فذاك أمر لم يشغلها قدر اهتمامها بتحقيق أهداف الدعوة ، لذلك كانت مستعدة لموازرة أي امام يحقق الخلاص من ربة الحكم الأموي ، ولذلك منزاه في تفسير ضالة الجانب الاعتقادي المذهبي بالقياس إلى الدافع الاجتماعي . كذلك لم يكن تصدر عباسي لقيادة الدعوة يعني قطع الرجاء في أن يتولاهما العلويون بعد ذلك . ومن المحقق ان معظمهم انصرفوا إلى شئون العلم وانكبوا على تحصيله وزهدوا في العمل السياسي من جراء ما تعرضوا له من احن وفطائع . كما شجعت الانقسامات فسيا بينهم على استمرار ريادة البيت العباسي للدعوة السرية .

وأبلى العباسيون بلاء حسناً في القيام بأمر الدعوة وأظهروا عبقرية فذة في الترتيب والتنظيم سار على نهجه فيما بعد الاسماعيلية والقرامطة . فقد عقدوا العزم على ذلك ، لكنهم لم يفصحوا عما في أنفسهم ولم يكن يوسمهم أن يفعلوا ذلك ، ولو فعلوا لتآلب عليهم البيت العلوي ودعائه المخلصون فضلاً عن الجماهير التي افتتنت بفضائل بني علي وفاطمة . لذلك طرح العباسيون شعاراً ذكياً يكفيهم مشقة الخلاف « ويميح القضية » فدعوا للرضا من آل محمد ، وهو شعار مبهم يثبت لهم حقاً في الامامة ويحنبهم خطورة ما يمكن ان يثار من مشكلات لو انهم جعلوا الدعوة مقصورة على بيتهم فقط .

وتتمثل عبقرية العباسيين كذلك في طرح شعارات براقة تعانق آمال الجماهير وتطلعاتها مثل شعار « المساواة » ، وهو مبدأ أصيل في الشريعة الاسلامية يستند إلى القرآن والسنة لكنه في الحقيقة شعار قضاخ غير محدد يتيح لهم الحرية في تفسيره بالطريقة التي يرونها فيما بعد . ومع ذلك ألاحت دعوتهم للمساواة استجابة الفقهاء ورجال الدين فباركوا الدعوة واصلوها عليها . كما انخرطت فيها العناصر العربية التي قهرت من جراء الصراعات بين القيسية واليمينية . وكان طرح شعار المساواة قمينة باقبال جماهير الموالي على الدعوة لما هالوه من تفرقة عنصرية في العصر الأموي . باختصار اجتمعت كافة العناصر الحانقة على السياسة الاموية تحت شعار المساواة ، وفي ذلك دلالة على عبقرية بني العباس في الدهوة والتنظيم .

كما رفعوا شعار « الإصلاح » وهو شعار براق يهدف إلى اظهار مفاصل الحكم الأموي ، ويتيح للعباسيين حق الاطاحة بالنظم الموجودة واستبدالها بنظم مستجدة اذا ما أتيح لهم قوى الخلافة في إطار من الشرعية .

ويتم تركيز بني العباس في دعوتهم على أقليم خراسان عن حصافة وبعد نظر ، فقد امتاز أهلها بالقوة والشجاعة كما ظلوا ينأى عن المشكلات السياسية

والاهواء المذهبية التي استشرت في قلب الدولة ، وفي ذلك يقول علي بن عبد الله « امام الوقت » لدعائه « .. عليكم بأهل خراسان فان هناك العدد الكثير والجلد الظاهر وهناك صدور سليمة وقلوب فارغة لم تتقسمها الاهواء ولم يتوزعها الدغل .. وبعد فاني اقفال إلى المشرق وإلى مطلع سراج الدنيا ومصباح الخلق »^(١٦) .

وهذه العبارة الأخيرة تقودنا إلى مسألة هامة عول عليها العباسيون كثيراً وكانت من أهم أسباب انتشار دعوتهم ، تلك هي مسألة النبوءات لما تنطوي عليه من بث الأمل في نفوس الاتباع واقناعهم بضرورة التطلع إلى عهد جديد ، وإيادهم بأنهم جند الثورة وعدتها ، وان الله اختارهم للقيام بها والعمل على نصرتها . لقد روج العباسيون للنبوءات التي شاعت في هذا العصر ووجهوها لخدمة اهدافهم السياسية الامر الذي ينهض دليلاً على عبقرية فذة في التنظيم والدعوة .

والاعتقاد في النبوءات أمر شاع في الشرق والغرب على السواء وليس من خالص العقيدة الشرقية كما يزعم فان فلوتن^(١٧) فالنبوءة ، ومعني الرجم بالغيب والكشف عن أسرار المستقبل لمجد لها اصداء في التراث القديم كخرافة تيفون وهوروس ، وقصة « ميثرا » الفارسية ، كذلك تزخر المعتقدات الهندية والصينية بمزيد من القصص والاساطير ذات الدلالة على معرفة خبايا المستقبل - وفي التراث اليوناني ذاعت شهرة نبوءات ابوللو ، وكهنته في دلفي الذين كانوا ينبئون بنسندر الغيب وطوايا المستقبل - وفي الاداب الشعبية الاسكندنافية والاساطير المنتشرة بين سكان امريكا الوسطى شواهد كثيرة على الايمان بالنبوءات بل لا نعدم إلى اليوم من يمتد في صحة مثل تلك المعتقدات وروج لها في كتب منشورة في الشرق والغرب على السواء . ونعتقد ان هذه الظاهرة لها دلالتها في التعبير عن ازمة الانسان وعجزه في مواجهة ظروف صعبة ، ورغبته الداخلية

في الخلاص وغرو فذوبوها وانتشارها مرتبط بمحدث الكوارث والازمات
المصيبة ولقد نهى الاسلام عن الاعتقاد في السحر والشعوذة والخرافة ، وندد
بالعرافين والسحرة والمتجيمين « ولو صدقوا » .

لذلك فالنبوءات من الظواهر الداخلية على الفكر الاسلامي - وان كان لها
جذورها في التراث العربي الجاهلي - وقد شاعت بين المسلمين منذ صدر الاسلام
عن طريق اليهود والنصارى . وقد عالج ابن خلدون^(١٨) في مقدمته هذا الموضوع
تحت عنوان « حقيقة النبوة والكهانة والرؤيا وشأن العرافين وغير ذلك من
مدارك الغيب » وميز بين التنبؤ والكهانة فقال ان النبوة خاصتها الصدق فلا
يعانيها الكذب بحال لانها اتصال من ذات النبي الاعلى من غير مشيع ولا استعانة
بأجنبي ، اما الكهانة لما احتاج صاحبها بسبب عجزه إلى الاستعانة بالتصورات
الاجنبية كانت داخلة في ادراكه والتبست بالادراك الذي توجه اليه فصار
مختلطاً بها وطرقه الكذب ..

ولمحن لا ننكر نبوءة الانبياء انما نرفض التنبوء لغيرهم ، وان كان ابن خلدون
يرى ان من النوع الانساني أشخاصاً يخبرون بالكائنات قبل وقوعها بمقتضى
فطرتهم التي فطروا عليها ، وذلك مثل العرافين والناظرين في الأجسام الشفافة
وقلوب الحيوانات واكبادها واهل الزجر في الطير والسباع وأهل الطرق بالخصى
والحبوب .. الخ ومن المحقق ان ابن خلدون تأثر في ذلك بالفلسفة الهلينية فيا
يتعلق بطبيعة النفس البشرية ومراتبها ، وبالذات نظرية « الفيض » عند ارسطو
التي أثرت تأثيراً واضحاً في الفلسفة الاسلامية بعد ترجمة أعمال ارسطو أو عن
طريق الافلاطونية المحدثة . على كل حال استغل العباسيون النبوءات في دعايتهم
النفسية لتأليف قلوب الموالي حول دعوتهم ، ومن المحقق انهم أفادوا من النبوءات
الفارسية القديمة في هذا الصدد ولعل من أهم النبوءات التي آمن بها الفرس وروج
لها الدعاة العباسيون القول برجعة المهدي المنتظر التي اتخذت طابعاً عباسياً

خاصاً إذ شاع بين انصار الدعوة « ظهور الرجل ذو الاعلام السود الذي يخرج من المشرق ويزيل عرش بني امية » وكان ذلك سبباً في اتخاذ العباسيين ألوية سوداء سموها بأسماء خاصة مثل « لواء الظل » وراية « السحاب » وتأولوا الظل والسحاب بأن السحاب يطبق بظله على الأرض ، وان الأرض كما لا تخلو من امام عباسي . كذلك كانت لهم راية ثالثة تسمى « راية النصر » اياماً للاتباع بأن النصر واقع لا محالة ، كما تأثروا أيضاً بالنبوءات الاسرائيلية عن طريق كتب « الملاحم » التي كان يقتنيها اليهود في العالم الاسلامي فالملمحة تعني « الحادث الخطير الذي لا يحيد عن وقوعه » وهي عبارة عن رموز مركبة مبهمة تدل على ما سيحدث وما سيكون . ومن النبوءات الملمحية التي أشاعها الدعاة آنذاك أن « ع بن ع بن ع بن ع سيقتل م بن م » وتأويلهم أن الدعوة التي قام بها عبد الله بن عبد الله بن العباس ستقضي على دولة مروان بن محمد آخر خلفاء بني امية (١٩) . صفوة القول ان انتشار تلك النبوءات وسيطرتها على عقول الجماهير ينهض دليلاً على عبقرية الدعوة العباسية السرية وبراعة اجهزتها في الدعاية النفسية الناجعة للاستحواذ على الباب الجماهير واعادها للثورة اعداداً كاملاً .

ولنحاول دراسة البناء التنظيمي للجهاز السري العباسي . وكيف قام بمهمته في تعبئة الجماهير في مرحلة التحضير للثورة . لا شك أن زعامة الجهاز كانت للامام المستر بقرية الحميمة يخطط للدعوة ويختار دعايتها ممن يثق في ولائهم ويحدد لهم مناطق نشاطهم ، وكان هؤلاء الدعاة يقدون اليه في أوقات معروفة لاخباره عن أوجه نشاطهم أولاً بأول . كما كان بدوره يبعث اليهم برسائل تحمل أوامره ونواهيهم ووصاياهم ونصائحه . ولم نقف على شيء من هذه الكتب في مرحله التحضير للثورة ولدينا منها الكثير بعد نجاحها . وفي فترة التحضير تلك برزت أسماء ثلاثة من البيت العباسي لم يقدر لهم أن يمحوا غمرة غرسهم أولهم علي بن عبد الله بن العباس وقد رأس الدعوة منذ وفاة أبي هاشم بن محمد بن الحنفية حتى عام ١١٧ هـ ، واليه يعزى الفضل في تنظيم الدعوة والنقباء في العراق

وخراسان . ثم رأس ابنه محمد جهاز الدعوة بعد وفاته حتى عام ١٢٥ هـ وكان خاملاً فافترس الهمة أثر السلامة وترك مكاتبة الدعاة ويبدو أنه تعرض لضغوط من البيت العلوي فاتهم بأنه يطلب الأمر لنفسه فاضطرب أمر الدعاة في خراسان ، واتبع لاحد الدعاة - ويدعى خدش - ان يعمل على تحويل الدعوة إلى البيت العلوي (٢٠) وقيل أنه كان يدعو لنفسه على أساس شعوبي قوامه أحياء دين الحرمية الفارسي القديم ، ولعل هذا كان من أسباب توقف الامام عن مرادة دعاة خراسان ، ثم قولى ابراهيم بن محمد الأمر فأحسن القيام به ، إذ وصلت الدعوة في عهده أوج قوتها حتى انه أمر الدعاة بالظهور بعد الكتمان .. لكن مروان بن محمد الأموي عاجله بالقبض عليه وايداعه السجن ثم قتله . غير ان الدعوة وقد اشتد عودها سرعان ما أطاحت بمروان والدولة الأموية معاً .

وكان يساعد الائمة طائفة من الدعاة من موالي البيت العباسي وخاصة ، لذلك كانوا على علم بأسرار الدعوة ومعرفة « بامام الوقت » وكلوا جميعاً من طراز واحد « قدرات عسكرية خلاقة » ، واخلص للدعوة وفناء فيها ، وقدرة بارعة على الدبلوماسية والدعاء ومداواة الاحوال واجتذاب الانصار ، ومنطق في المخاطبة فيه أدب وبلاغة وفن ومراعاة مقتضى الحال (٢١) اذ حرص الائمة على اعدادهم اعداداً خاصاً قبل اسناد مهمة الدعوة اليهم ، هذا اعداد العسكري والنفسي والثقافي كان من وراء نجاح جهودهم ، فقد برعوا في التخفي والتستر في زي التجار ورجال العلم ، يحبون البلاد لبث الدعوة وتجنيد الاتباع ، ويتفانون في الاخلاص لما رغم ما لاقيه من قتل وصلب وتعذيب ، واشتهر من دعاة العراق أسماء ميسرة العبدي وبكير بن ماهان وأبو سلة الحلال الذي عرف باسم « وزير آل محمد » .

أما دعاة خراسان فمن أشهرهم سليمان بن كثير وأبو مسلم الخراساني الذي قدر له ان يعلن قيام الثورة ويقودها إلى النصر .

والمرتبة التالية في كادر الدعوة تتكون من دعاة النقاء وكلوا يعملون وفق أوامر الدعاة ، فتحت أمرة كل داعية اثنا عشر نقيباً يختارهم ممن أوتوا قدرات خاصة دعائية وعسكرية ، وهؤلاء لم يعملوا شيئاً عن « امام الوقت » ، إنما كانوا يتصلون بدعائهم فقط . ومهمتهم تنفيذ مخططات الدعوة ولجنيد الكوادر التالية في الرتبة والاشراف على نشاطهم . فقد استعان كل نقيب بسبعين عاملاً ، يدبرون الجهاز السري وينتشرون بين الجماهير في الكدن والقرى لتكوين الخلايا . وقد ذهب فان فلوثن^(٢٢) إلى ان النظام السري العباسي تأثر بمجلس الحواريين عند اليهود من ناحية ، وبمجلس الشورى في عهد الرسول من ناحية أخرى . وأياً ما كان الأمر فالثابت ان بني العباس أحكموا تنظيم دعوتهم وكرسوا لانجاحها كافة الوسائل والاساليب النفسية ، والعسكرية ، والثقافية . ففي غضون العقود الثلاثة الأولى من القرن الثاني الهجري انتشرت دعوتهم في معظم انحاء القطاع الشرقي من العالم الاسلامي حيث وجدت جماعات منظمة متحمسة لنصرتها عند أول إشارة في مدن خراسان كلدامغان ومرخس ونسا ونيسابور وقومس ومرو وهراة وبوشنج وابيورد . وامتدت قواعدهم إلى نحو ستين قرية خراسانية . وفي تلك المدن والقرى أحتوت الدعوة عناصر وعصبيات شتى إيرانية وعربية وتركية فوحدت جميعاً تحت اللواء العباسي .

وفي ٢٥ رمضان سنة ١٢٩ هـ أعلن أبو مسلم الخراساني قيام الثورة ورفع الاولية السوداء^(٢٣) واستطاع بعد سلسلة من المارك الناجحة ان يسيطر على اقليم خراسان ، ثم اتجه الثوار إلى العراق يقودهم عربي هو قحطبة بن شبيب الذي وفق في هزيمة كافة الجيوش الأموية ، وكان النصر الذي أحرزته الجيوش العباسية بقيادة عبد الله بن علي - من آل البيت العباسي - على جيش مروان ابن محمد في جمادي الآخرة سنة ١٣٢ هـ عند نهر الزاب بمثابة المعركة الفاصلة التي أسقطت حكم بني أمية واقامت خلافة بني العباس^(٢٤) . وهكذا أفلحت الدعوة السرية في تحقيق أغراضها وشهد العالم الاسلامي تحولاً خطيراً ، فالمرح دور العرب في توجيه أحداثه ، وظهر المسوالي على المسرح ليقوموا بنفس الدور في

حنكة واقتدار وترتب على ذلك نتائج غاية في الأهمية سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً .

وقد ظل التنظيم السري العباسي قائماً بعد نجاح الثورة ولم يمد قاصراً على بلاد العراق وخراسان فحسب بل عم انتشاره في كافة الولايات كما أنيط بهمام جديدة ومسئوليات تلائم الظروف الجديدة بعد نجاح الثورة .

كان الهدف من التنظيم نشر الدعوة والاعداد للثورة ، ثم أصبح واجبه ترسيخ ايمان الشيعة العباسية بالخلافة وسياساتها والحفاظ على المكاسب التي احرزها الثوار ، والكشف عن اعداء الثورة وما قد يحكيكون من مؤامرات ، هذا فضلا عن مراقبة الولاة والعمال والوقوف على التزامهم بسياسة الدولة في ولاياتهم . كذا أخبار الخلفاء أولا بأول عن نواحي القصور والمعجز في الولايات التي من شأنها اثارة خواطر الرعية ، وتقديم الرأي والمشورة عن أجمع الوسائل وأصلح الاساليب لعلاجها .

هذه المعلومات وغيرها نستمدها من الكتب التي كان الخلفاء يرسلونها إلى رؤساء الجهاز السري في الولايات ، وتعرف في المصطلح « برسانل الخميس » ولا ندري سبب التسمية ، ومن المحتمل ان الدعاء كانوا يتلون هذه الكتب على أعضاء التنظيم في اجتماعات خاصة تعقد أيام الخميس . ولدينا عدد من تلك الرسائل التي كانت تدبج في ديوان الانشاء على لسان الخليفة وهناك مقتطفات مختارة من رسالة بعث بها الخليفة المأمون أمير المؤمنين إلى المبشرين على الحق والناصرين للدين من أهل خراسان وغيرهم من أهل الاسلام .. اجتمع لكم معشر أهل خراسان في دولة امير المؤمنين ثلاث خلال أختصكم الله بفضيلتها وسنى مراتبها اما الأولى من اللواتي خصكم الله بهن ، فما تقدم لأسلافكم من نصرة أهل البيت وخاتم ميراثه من آباء أمير المؤمنين ، وأما الثانية فما أمركم الله به من نصرته في دعوته الثانية ، وأما الثالثة فما تقدمتم به من صحة ضيائركم

ومحض مناصحتكم .

فتعهدوا - معشر شيعة أمير المؤمنين - أنفسكم بتذكر ما سهل لكم من
من الحزونة وذلك لكم من الصعوبة ، وحكم لكم به من النصر على مراق الملة
ومخالفني أهل القبلة وأباحكم من ديارهم وأموالهم فأصبحتم بمن الله عليكم حماة
الدين وانصار الأئمة الراشدين وحصون كافة المسلمين .

وقد استشر فكم - معشر شيعة أمير المؤمنين - أهل الشنآن ولاحظوكم
بأعين الحسد والمنافسة فبين ذلك مجهر معاند ، ومستسر مداهن وداخل في
عدادكم ووالح في سوادكم ، يرى أمنه بين ظهوركم فطعنه عليكم في دولتكم بريية
التمويه وخداع التشبيه أيسر عليه كلفة وأعظم فيكم جرحا ونكايه . فتوقوا
هذه الطليقة أشد التوقي ، فان أكثر من يلجأ إلى استباحة الحيلة من عجز عن
المبادأة والاضمار ، وعند ظهور الحازم وغلبته يجاوز من لطيف الخدع وخفى
الاستدراج .

وليكن أول ما تتعهدون به أنفسكم وتثابرون عليه صالح أدبكم ، تناصف
الحق بينكم بتقديم أهل الفضائل والآثار المحمودة منكم وتفضيخ أمرهم .

واعلموا ان أمير المؤمنين متفقد من تثقيفكم وتقويمكم على صالح الأدب ومحمود
السيرة مالا يتفقد به من سواكم ، فأنه ان كان يوجب على نفسه استصلاح الرعية
وحملهم على ما فيه رشدهم وقوامهم لما يلزمه من فضل العناية بالآخص والاولى
فان في اخلاصكم من التقديم في التأديب والتمهيد وجوها من الضرر .

وامير المؤمنين يسأل الله الذي دل على الدعاء تطولا وتكفل بالاجابة حتما ،
فقال عز وجل : « ادعوني استجب لكم » ان يجمع على رضا الفتكم وان يصل
على الطاعة جللكم ، وان يتمتع بأحسن ما اودعكم منته ويوزعكم عليه من شكره

ما يواصل لكم مزيدة وان يكفكم كيد الكافرين وحسد الباغين ويحفظ امير المؤمنين فيكم بأفضل ما حفظ به « امام هدى » في اوليائه وشيعته ويحمل عنه ثقل ما حل منكم. وبالله يستعين أمير المؤمنين على ما ينوي من جزائكم بالحسن وحملكم على الطريقة المثلى ، وبه يرضى فاصراً وولياً وكفى بالله ولياً ، وكفى بالله نصيراً . والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته (٢٥) .

واليك صورة أخرى لمقتطفات من رسالة بعث بها أحد رؤساء الجهازالسري إلى الخليفة الراشد على سبيل اعلان الولاء واسداء النصيح والارشاد . إلى هرون الرشيد يبدي فيها فروض الطاعة والولاء ويشيد بمناقبه وحسن سياسته .

« أما بعد ، فأني أسأل الله لأمير المؤمنين في غابر اموره أحسن ما عوده في سالفها من السلامة التي حرصه بها من المكاره والعز الذي قهر له به الأعداء والنصر الذي تمكن له في البلاد. حتى يكون بما اعطاء من ذلك وما هو مستقبل به منه ابعد خلفائه في الخير ذكرا وابقاهم في العدل أرواً وأطولهم في العمر مدة واحسنهم في المعاد منقلباً .

ثم محمد الله الذي جعل نعمته على امير المؤمنين شواهد منه على منزلته منه ، ومكانته عنده . لا يحتاج معها إلى شهادات المثنيين ، ولا صفات المقرطين ، ثم جعل ذكر نعمته على امير المؤمنين ومناصحتها والمجاهدة لمن كادها فريضة أوجبها على العباد ، وعنة امتحنهم بها وفرقاً ميز به بينهم فمن اصبح من رعيته اكثر شغله ان يستعمل لسانه في صفته وذكر محاسنه وقضائله ووجوب حقه وطاعته فقد أصبح آثراً أولى الامور وأحسنها مقبة في دنياه ودينه ومن بدل ذلك عن قدره عليه ودفعه بعد معرفة فلم يدعه الا عن خذلان حاق به أو بدعة استأثرت ، وكانت حجة الله لأمير المؤمنين عليه هي الكافية لمثوته .. وقد رجوت بالقرابة التي جعلها الله لي به — أي بأمر المؤمنين — والواجب الذي عرفته من حقه العظيم الذي حملته من معرفه الا يكون أحد ينظر اليه بعين الاشفاق اقدم ما

جمعه الله اهله مني ، فان ابلغ الذي اردت فتوفيق الله . وان أقصر فمن مثل ما حاولت قصر المجتهد .

... وأحببت ان يعلم أمير المؤمنين ان له في كل امر حمل به في رعيته حجة واضحة وحذراً معروفاً ، ان قام به متكلم في خاصته حسن بوقمه وان قرىء كتاب في عامة قويت به صحبته .

والحمد لله الذي جمعه وذريته أولياء هذه النعم والمخصوصين بهذه الفضائل ونسأله ان يبقيه وإياهم للدين الذي سد بهم عورته والحق الذي أقرهم جادته ، والعدل الذي أوضح بهم أعلامه ^(٢٦) .

والخلاصة ان الرسائل المتبادلة بين الخلفاء وبين دعائهم تقيم الدليل على استمرار الجهاز السري وانتشاره في الولايات جميعاً وذلك طوال العصر العباسي الاول وحتى خلافة المتوكل . وبعدها تصدع التنظيم ثم اختفى نتيجة تسلط الأتراك على مقدرات الخلافة واستبدادهم بالسلطة والنفوذ ، وما تلا ذلك من من الغزو البويهي للعراق ومن بعده الغزو السلجوقي وما ترتب على ذلك كله انهيار نظام الخلافة وظهور الدول المستقلة وانفراط وحدة دار الاسلام .

المراجع والحواشي

- (١) مقدمة ابن خلدون ص ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٥٩ .
 - (٢) فان فلوتن : السيادة العربية ص ٣١ .
 - (٣) ابو يوسف : الخراج ص ٦١ .
 - (٤) راجع الفصل الذي كتبه يوليوس فلهوزن عن القبائل العربية في خراسان في كتاب (تاريخ الدولة العربية) .
 - (٥) البلاذري : فتوح البلدان ص ٧٣ .
 - (٦) اليعقوبي : تاريخه ج ٢ ص ٢٥٨ .
 - (٧) ابو يوسف : ص ١٨ ، ٦١ ، ٧٠ .
 - (٨) المقدمة ص ١٦٨ وما بعدها .
 - (٩) د. حسن محمود: العالم الاسلامي في العصر العباسي ص ٣٩ ، ٤٠ .
 - (١٠) راجع : Levy, R: The social structure of islam, P. 64.
 - (١١) د. حسن محمود : المرجع السابق ص ٤١ .
 - (١٢) عباس محمود العقاد : الشيخ الرئيس ابن سينا ص ٧ .
 - (١٣) المانوية ديانة فارسية قديمة تنسب الى نبيهم ماني ، وقوامها القول بالثنائية وتعني وجود الهين أحدهما للخير والآخر للشر . يرمز بالنور للاول والثاني بالظلمة والاول خلق الملائكة وعالم الارواح ، اما الثاني فقد صدر عنه العالم المادي وقد لعبت العقيدة المانوية دورا واضحا في الفلسفة الاسلامية والمسيحية في العصور الوسطى .
- انظر : فان فلوتن : ص ٨٣ .
- ٨١ الحركات السرية في الاسلام (٦)

- (١٤) اليمقوبي : تاريخه ج٢ ص ٢٥٦ .
- (١٥) هي قرية صغيرة من قرى فلسطين على حدود الصحراء الكبرى شمالي بلاد العرب .
- (١٦) ابن الفقيه : البلدان ص ٧٥ .
- (١٧) السيادة العربية ص ١٠٨ .
- (١٨) المقدمة ص ٩٥ وما بعدها .
- (١٩) راجع الفصل الرائع الذي تناول فيه فان فلوتن هذا الموضوع تحت عنوان «الاسرائيليات» في كتابه السيادة العربية .
- (٢٠) السعودي : مروج الذهب ص ٣ ص ٢٢٥ .
- (٢١) حسن محمود : ص ٩ .
- (٢٢) السيادة العربية ص ٩٦ .
- (٢٣) الطبري : ج ٩ ص ٨٣ .
- (٢٤) من أحداث الثورة ووقائعها راجع - الطبري : ج ٩ ص ٨٣ وما بعدها .
- (٢٥) انظر : احمد زكي صفوت : جبهة رسائل العرب ج ٣ ، ص ٣٧٧ - ٣٩٧ .
- (٢٦) نفسه ص ٢٤٢ - ٢٥٢ .

المعتزلة بين النظر العقلي والعمل السياسي

على وفرة ما قدم من دراسات عن المعتزلة، لا تزال بعض الجوانب في تاريخهم بحاجة إلى مزيد من الإيضاح .. فمعظم الدراسات تتناول الجوانب الفكرية للاعتزال ، وقليل منها يتعلق بالدور السياسي الذي قاموا به على مسرح التاريخ الأموي في حقبة الأخيرة والعصر العباسي برمته .. ومن هنا عني دارسو الفلسفة والفكر الإسلامي بالموضوع أكثر من اهتمام المؤرخين بتناوله ، وحتى أولئك الذين أرخوا للمعتزلة اعتبروه مجرد مدرسة فكرية كلامية تختلف عن سائر الفرق الكلامية الأخرى ذات الانظمة الدينية والسياسية والاجتماعية . وفي ذلك يقول أحد المؤرخين^(١) : « لم تكن للمعتزلة مثل تلك الانظمة ولا ولا كانوا مغتربين عن أهل السنة والجماعة » كما ان دارسي الفلسفة عرضوا للفكر الاعتزالي بمعزل عن الظروف الاجتماعية والتاريخية التي أفرزته وصاغت قوالبه في مختلف مراحل تطوره .. ومن ثم تبرز أهمية تناول الاعتزال وفق منظور يجمع بين رؤية المؤرخ ونظرة دارس الفكر في شمول وتكامل من شأنه إبراز

المكانة الحقيقية للدور الهام الذي قام به المعتزلة في التاريخ والحضارة الاسلامية.. وربما كان الاهتمام منصباً على الجانب الكلامي لتماظم دور المعتزلة في زيادة أم التيارات الاساسية في مجريات الفكر الاسلامي وهو التيار العقلائي ، ونستطيع أن نؤكد ذات الأهمية في المجال السياسي أيضاً ، كذا في التطور الاجتماعي في العالم الاسلامي . حقيقة ان الدور السياسي الاجتماعي يبدو ضئيلاً في صدر الاسلام والعصر الأموي بالقياس إلى دور أحزاب المعارضة الأخرى ، وهذا راجع بطبيعة الحال إلى تأخر ظهور المعتزلة زمنياً ، فقد ظهوروا حول بداية القرن الثاني الهجري بينما نشأت الفرق الأخرى منذ وقت مبكر – أبان الفتنة الكبرى – كذلك لاختلاف أسلوب وطرائق النضال .. إذ عول المعتزلة على اتباع أسلوب الترشيدهم والتنوير بينما عمدت أحزاب المعارضة الأخرى إلى أساليب العنف الثوري السافر ثم التنظيم السري الانقلابي بعد ذلك ، ونجم عن هذا التباين « التكتيكي » تباين في النتائج ، إذ أسفر النضال الاعتزالي عن التسلل داخل السلطة والهيمنة عليها وقطوعها وتوجيهها بما يخدم أهداف الاعتزال ، بينما تمخض نضال اليسار عن اقامة دول مستقلة معادية للسلطة مناوله لها .

والخلافاً للجوهريه بين الفكر الاعتزالي وبين الفكر السني ، كذا التباين بين طرائق المعتزلة وأحزاب اليسار في مواجهة الخلافة واعتدال بعض المعتقدات الاعتزالية – كالفول بالمنزلة بين المنزلتين – دفع بعض الدارسين إلى اعتبار المعتزلة حزباً وسطاً بين الحكومة والمعارضة .. وإذا جاز التسليم بذلك وجب التمييز بينهم وبين حزب الوسط الارجائني التبريري الذي لم يتحول إلى المعارضة الا في وقت متأخر ، فالمعتزلة ليبراليون مستنبون تنطوي آراؤهم السياسية والاجتماعية على مبادئ « هيومانية » وأراً تحقيقها عن طريق الترشيدهم والاصلاح بدلاً من الثورات والانقلابات ، وحين عمدوا إلى الدعوة والتنظيم السري استهدفوا الثورة الثقافية التنويرية بالدرجة الأولى ثم موازنة المعارضة العلوية على الصعيدين السياسي والاجتماعي ، ولم يتطلعوا إلى اقامة دول مستقلة تدين

بالاعتزال الا نادراً .

ولا شك ان المعتزلة كانوا رواداً للنظر العقلي في الاسلام ، والارتباط وثيق بين الاتجاه العقلاني ومعاداة الحكومة التيقراطية المحافظة ، لذلك لم تحظ أفكار الاعتزال برضى الخلافة السنية - اللهم الا في عهود بعض المستنيرين من الخلفاء - وبالتالي أثار غضب أهل الحديث ورجال السلف الموالين للخلافة ، فاعتبروا المعتزلة « مارقين ، سياسياً ، « فوضويين ، اجتماعياً » ضالين « دينياً . وحسبنا ان عالماً سنياً كالشهرستاني (٢) وصحبه بأنهم « مجوس الأمة » ولما لم يكن يوسعهم الطعن في آرائهم لاستنارتها وفي أهدافهم لنبلها صباو جام غضبهم على أشخاصهم فرموم بالهتك والمجون والاستخفاف بالدين ومحاولة هدمه واحلال الفكر الوثني محله (٣) . وكل ما ساقوه من أدلة في هذا الصدد منقول عن تشنيعات أحد الخارجين عليهم ويدعى ابن الراوندي (٤) دون تحقيق أو نظر (٥) ومن أسف ان كتب المعتزلة ومقالاتهم قد فقدت ، فصارت كتب أعدائهم مصدراً لاستقاء المعلومات عن آرائهم . وغنى عن الذكر ان شيوخ المعتزلة صنفوا كتباً ومقالات عديدة في شتى معارف عصرهم ، فواصل ابن عطاء الف احد عشر كتاباً فقدت جميعاً (٦) وأبو الهذيل صنف ألفاً ومائتي رسالة في الرد على الخصوم لم يمتز لاي منها على أثر (٧) ، كما صنف النظام المعتزلي مقالات كثيرة في الفلسفة والتوحيد والرد على المخالفين ضاعت كلها (٨) . ولجأ حظ مئات الرسائل في ذات الموضوعات لم يبق منها سوى النذر اليسير (٩) فقد تبارى أهل الحديث في احراق تلك المصنفات أبان محنة المعتزلة في عصر المتوكل تقرباً إلى الله ونكاية في الخصوم (١٠) ولذلك فكتب الفرق الاسلامية - وخاصة ما كتبه الاشاعرة والحنابلة من أمثال البغدادى والشهرستاني وابن حزم وابن القيم وغيرهم - تتعامل على المعتزلة أشد التعامل وتظهر آراءهم على أنها ضرب من الوثنية والزندقة .

وبديهي أن تتأثر كتابات المحدثين بهذا الاتجاه ان سلباً وان ايجاباً ، فقد أسرف البعض في تقدير المثرات الاجنبية في الاعتزال ، واتخذ البعض الآخر

موقفاً معاكساً على طول الخط فاعتبروا الاعترال نزعة اسلامية خالصة .. والاتجاه الأول يمثل عدد من المستشرقين من أمثال توماس أرنولد^(١١) ودي بور^(١٢) وماكدونالد^(١٣) حيث يربطون بين نشأة المعتزلة وبين اللاهوت المسيحي واليهودي والترات الهليني ، وعلى نسقهم سار الأستاذ زهدي جابر الله^(١٤) فنسب إلى اليهود رأي المعتزلة في خلق القرآن ، وإلى النصارى أقوالهم في نفي الصفات والتأويل وحرية الإرادة ، فضلاً عن الافادة من المنطق الارسطي في صياغة هذه الآراء . بينما حاول باحث معاصر^(١٥) تأكيد الاصول الاسلامية للاعتزال على أساس ان القضايا التي عالجها طرحت في عصر الرسول ﷺ والراشد بن قبل ان يفتح العرب على الفكر الاجنبي .. هذا وقد اتخذ بعض الدارسين موقفاً وسطاً ، فذكر بيكر^(١٦) أن القرآن الكريم كان المنبع الذي استقى منه المعتزلة أصول عقائدهم وان تأثروا في صياغتها بالفلسفة اليونانية فضلاً عن تناول بعض المسائل الاصولية الفلسفية على غرار فلاسفة اليونان كالطرفة والتولد والجوهر والعرض .. وفي نفس المعنى ذكر الأستاذ أحمد أمين^(١٧) أن «الاعتزال مزيج من التيارين معاً الاسلامي والاجنبي . ونعتقد ان قضايا الاعتزال من المسائل الاولى التي تطرح أمام العقل البشري دونما ضرورة لتأثر أو تأثير ، بل أن معظمها كمسائل الاختيار والجبر أو الله وصفاته .. الخ أثرت منذ القديم ولا تزال إلى اليوم تثار ، وقد عرض لها القرآن الكريم في كثير من السور والآيات ، وتعددت تفسيرات المسلمين بصدها منذ وقت مبكر ، ومناطق الخلاف حولها في درجة أعمال العقل ، هل يطلق له العنان في التأويل والاستبطان أم عليه الالتزام بظاهر النصوص وحسب ؟؟ والمعتزلة أخذوا بالاتجاه الاول الذي كان يمثل جماعه «القدرية» في صدر الاسلام ودعموه فيما بعد مفيدون من الادب الأخرى والفلسفات القديمة التي شاركهم النهج في التفكير ، بمعنى انهم برهنوا عقلياً على ما آمنوا به من تفسير لما ورد بالقرآن بشأن تلك المسائل أو بالأحرى فقد «عقلنا الايمان» ان صح التعبير «بمساعدة الفلسفة الاخلاقية المستمدة من القرآن بالافادة من الفلسفات الاغريقية ومؤلفات الجدل النصرا في الهليني» كما

يقول الأستاذ رجب (١٨) . وهكذا كان يقرآن وازسطو يقرآن جنباً إلى جنب ويعتبران بحسن نية متكاملين (١٩) بفضل المعتزلة الذين نجحوا في التوفيق بين الفكر اليوناني والدين الاسلامي .. بين التوحيد وبين الفلسفة (٢٠) .

ولا حاجة للاستطراد في إبراز دور المعتزلة في اثراء الفكر الاسلامي يجعل العقل مبدأها الاساسي كلها أشكال الأمر (٢١) وجهودهم في ارساء أسس علم الكلام الاسلامي ، وتمهيدهم لظهور الفلسفة الاسلامية ، ودفاعهم عن الاسلام ضد خصومه ، فذاك أمر لاخلاف عليه بين الباحثين ، وحسبنا أن نشير إلى عدة حقائق في هذا الصدد :

أولاً : يعزى الفضل إلى المعتزلة في اعتبار العقل مصدر المعرفة ، ومن ثم حاربوا الخرافات والسحر والشعوذة وغيرها من الظواهر التي لا تخضع لمنطق العقل كروية الجن ، وانشقاق القمر .. الخ ولم يتورعوا عن نقد الروايات الاسطورية في هذا الصدد حتى ما كان منسوباً منها إلى كبار الصحابة (٢٢) وفي ذلك ما ينم عن وضع المعتزلة لاولى أصول النهج العلمي في التفكير .

ثانياً : ومن مظاهر التفكير العلمي عند المعتزلة تعويلهم على الشك والتجربة ، وتفسير الظواهر على أساس مبدأ السببية ، فريطوا بين الاسباب والمسببات سواء في ظواهر الكون أو المادة أو المجتمع أو الانسان ، وفي ذلك يقول احد شيوخهم (٢٣) ... ان السبب لا يمتنع حصوله ثم لا يحصل السبب بأن يمرض عارض فيمنعه من التولد ، ومتى وجب حصوله عند حصول السبب وزوال الموانع فان حاله كحال المبتدأ عند تكامل الدواعي فانه يحصل لا محالة ، وعلى ذلك كفوا رواداً لفلسفة الاسلام كالكندي والفارابي وابن سينا ، كما مهدوا الطريق للحسن بن الهيثم وجابر بن حيان في تطبيق المنهج العلمي في المعلوم الطبيعية .

ثالثاً : فكر المعتزلة في جوهره فكر ايجابي بناء يعطي من منزلة الفرد ويحطم القيود التي تحدده حريته في الرأي والعمل ويفتح امام العقل آفاقاً للتفكير والابداع وذلك باقرار مبدأ « الاختيار » على عكس الفكر « الجبري » المبسط الذي يجعل الفرد ريشة في مهب الريح ^(٢٤) خائفاً مستسلماً « للقضاء والقدر » عاجزاً متواكلاً باهت الشخصية ، والصلة وطيدة بين الابداع والخلق وبين احترام الذاتية والتفرد ، وما تقدم العلوم والفنون والآداب في بلاد اليونان قديماً الا لاحترام النزعة الفردية ، كالم يكن تخلف أوروبا المصور الوسطى الا نتيجة مباشرة لاهدار الروح الفردية على يد الكنيسة الكاثوليكية .

رابعاً : يلاحظ وجود تلازم وثيق بين الفكر العقلائي والاعتزالي وبين موقفهم الاجتماعي من قضية العدالة . فكان رواد التنوير دعاة للمساواة في ذات الوقت .. ولا غرو فقد عرفوا بأهل العدل والتوحيد ^(٢٥) ، والمسمودي ^(٢٦) أطلق عليهم « العدلية » .. وقد كتب احد الدارسين ^(٢٧) المحدثين فصلاً نظرياً عن البعد الاجتماعي للحرية عند المعتزلة سنجحاول اثباته من خلال دراسة نشاطهم السياسي .

خامساً : واذا كان المعتزلة قد أثروا الفكر الاسلامي بتأصيل التيار العقلائي فإنهم خدموا العقيدة الاسلامية ودافعوا عنها ضد خصوم الاسلام أكثر مما فعله أهل الحديث والسلفيون . ذلك ان اعداء الاسلام من أصحاب الديانات السابقة راموا له كيداً في شكل حركات مستترة او دعوات سافرة شاعت في العصر العباسي فيما عرف « بالزندقة » ولم يكن يوسع الفقهاء وأهل الحديث الدفاع عن الاسلام بالمأثور من النصوص أمام خصوم يستخدمون الحجة والمنطق فتصدى المعتزلة لمنازلتهم بنفس سلاحهم ، ومساجلتهم ورسائلهم في الرد على الدهرية والثنوية والسمنية والديسانية واليهودية والنصرانية ^(٢٨) في غنى عن التعريف وحسبنا ان كثيرين من رجال الديانات الاخرى اعتنقوا الاسلام عن اقتناع

بفضل شيوخ المعتزلة الذين زادوا عن الاسلام بالحجج والبراهين العقلية فرفعوا الفكر الاسلامي إلى منزله يعتد بها (٢٩) .

ولنحاول دراسة المعمل السياسي عند المعتزلة في ضوء آرائهم النظرية ونشاطهم العملي في المصرية الأموي والعباسي .

ظهر المعتزلة في البصرة حول عام ١٠٠ هـ كفرقة كلامية لها آراؤها المميزة على يد واصل ابن عطاء الذي اعتزل حلقة شيخه الحسن البصري فمرف اتباعه بالواصلية أو المعتزلة .. والروايات متضاربة حول أسباب التسمية والبحث عن تلك الاسباب جد مفيد في لقاء الضوء على الفكر السياسي والاصول الاجتماعية للمعتزلة . فالشهرستاني (٣٠) يرجعها إلى عبارة اطلقها الحسن البصري حين انصرف عنه واصل ابن عطاء إذ قال « اعتزلنا واصل » فمرف واتباعه لذلك بالمعتزلة .. والبغدادي (٣١) يرى ان التسمية جاءت لاعتزالهم اجماع الأمة في موقفهم من مرتكب الكبيرة . بينما ذهب المسعودي (٣٢) إلى ان قولهم بالمنزلة بين المنزلتين يعني اعتزال صاحب الكبيرة عن المؤمنين والكافرين .. أما المرتضى (٣٣) المعتزلي فيرى أن المعتزلة هم الذين أطلقوا التسمية على أنفسهم لاعتزالهم الاقوال المحدثه والمبتدعة .

واوضح أن تفسيرات مؤرخي الفرق السنة على اختلافها مشحونة بالتعامل والبنفس للمعتزلة مما يشكك في الأخذ بها .. وكذا فإن تفسير المرتضى يتضمن تمصبا لا معنى له ، وكلا الاتجاهين يمول على الناحية اللغوية ، والمنطقي انب ترتبط التسمية بموقف فكري سياسي كما هو مألوف في تسميات الفرق الأخرى . والمستشرق نيلينويري أن لفظ الاعتزال يتم عن موقف سياسي وقفه المحايدون من الصحابة ابان الفتنة الكبرى فاستماره المعتزلة وأطلقوه على انفسهم دلالة على اتخاذهم موقف الحياد بين الفرق فيما يتعلق بالرأي في مرتكب الكبيرة .

ويبدو أنه تأثر في ذلك برواية النوبختي (٣٤) بقول « لما قتل عثمان بايع الناس علياً عليه السلام فسموا الجماعة » ثم افترقوا بعد ذلك فصاروا ثلاث فرق ، فرقة أقامت على ولاية علي بن أبي طالب وفرقة منهم اعتزلت مع سعد بن أبي وقاص وعبدالله بن عمر ومحمد بن مسلمة واسامة بن زيد ، فأبى هؤلاء اعتزلوا عن علي عليه السلام وامتنعوا عن محاربهته والمحاربة معه بعد دخولهم في بيعته والرضا به فسموا المعتزلة وصاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الأبد .. يرجع ذلك ما ذكره السبكي بأنه وقف على كتاب للمعتزلة افتتح بذكر عبدالله بن مسعود كرائد للاعتزال (٣٥) ، ومعلوم ان عبدالله بن مسعود كان ضمن كبار الصحابة الذين اعتزلوا القتال أبان الفتنة الكبرى شكاً في عدالة مواقف المتصارعين .. وفكر المعتزلة السياسي يؤكد طابع الاعتدال المستنير ، فالقول بأن مرتكب الكبيرة في منزلة بين الكفر والإيمان يعني موقفاً وسطاً بين تطرف الخوارج الذين يكفرونه وبين تهاون أهل السنة الذين يعملونه مؤمناً وبين المرجئة الذين يتوقفون في الحكم اتصالاً وهرباً من المسؤولين .. ويبدو أن أصلاً من عطاء حاول في زمنه التوفيق بين قوى المعارضة لاصلاح ذات البين بينها وتكثيل الجهود في مواجهة الخلافة الأموية ، ورأيه في الامامة مصداق تلك الحقيقة ، اذ وافق الخوارج في مبدأ اختيار الأمة امامها من قريش أو غيرها كما اقترب من رأي الشيعة حين قال بأن وجود الامام واجب على أهل كل عصر (٣٦) ، ومن الملاحظ بوجه عام ان أحزاب المعارضة جميعاً طلعت متقداتها السياسية آنئذ فتقاربت آراؤها وآزربعضها البعض الآخر في موقفه من بني أمية في سني حكمهم الأخيرة كما هنا سلفاً .

وليس أدل على هذا التقارب من استقاء الاعتزال معظم مبادئه من المقولات والآراء المستنيرة السائدة في البصرة آنذاك ، ففكرة الاختيار ومسئولية الانسان عن أفعاله أخذها المعتزلة عن « القدرية » ، وعن الجهمية - أصحاب جهم بن صفوان المرجيء - تلعف المعتزلة القول بنفي الصفات وخلق القرآن

وعدم رؤية الله بالأبصار في الآخرة ، وهذا يفسر خلط بعض الدارسين بين الجهمية^(٣٧) والمعتزلة والقدرية ومبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أحد اصول الاعتزال الخمسة - من أهم عقائد الخوارج . وإذا خالف المعتزلة الشيعة في القول « بالصيغة والمعصية » فانهم اتفقوا معهم في كثير من الآراء الخاصة بالامامة ، فضلا عن تجويزهم « للتأويل » حتى ان المرتضى^(٣٨) يرجح ان واصلا وعمر بن عبيد - شيخي الاعتزال - تتلمذا على أبي هاشم بن محمد بن الحنفية .. وبرغم اختلافهم مع الحسن البصري حول مرتكب الكبيرة فقد وافقوه القول بالعدل والاختيار^(٣٩) . قصارى القول ان المعتزلة لم يجدوا غضاة في تكوين مذهبهم على أساس انتقائي للأفكار والآراء الرشيدة السائدة في عصرهم المستوحاة أصلا من الاسلام ثم أعطوها قالبها الفلسفي مفيد في ذلك من التراث الاجنبى .

ومذهب الاعتزال بأصوله الخمسة^(٤٠) وفي بعده السياسي والاجتماعي يتبنى مع هدف الموالي في المطالبة بتطبيق الشريعة الداعية إلى العدل والمساواة . وحسبنا أن أقطاب الاعتزال من الموالي الذين حسن اسلامهم ، وراموا تطبيق تعاليمه بسبل الإصلاح والترشيد لا العنف والثورة ، فواصل بن عطاء وعمر بن عبيد مؤسسا المذهب ، والمعروفان بالتقوى والصلاح كلا من الموالي^(٤١) وأبو العلاف شيخ معتزلة البصرة من موالي عبد القيس^(٤٢) وابراهيم بن سيار النظام - استاذ الجاحظ - بصري من موالي آل زياد^(٤٣) وثمامة بن أشرس من شيوخ معتزلة البصرة من موالي بني غير^(٤٤) .. والجاحظ - العالم المعتزلي الأشهر ذو الثقافة الموسوعية - كان من موالي البصرة كذلك^(٤٥) .

ولكن شيوخ الاعتزال من غير العرب ، ولأنهم نهلوا من التراث القديم وافادوا منه صياغة آرائهم . ولتقمتهم على الحكومة الاموية ، لذلك كله لصقت بهم الشعبية والزندقة والوصولية . غير ان زعماء المعتزلة حاربوا الشعبية

بفهمها العنصري وراموا تحقيق الشعوبية بالمفهوم القومي الاسلامي أي دعوا إلى الوحدة بين الشعوب الاسلامية في اطار المساواة ، وفي ذلك يقول الجاحظ ، ان الموالي إلى العرب أشبه واليهم أقرب وبهم امن لان السنة جعلتهم منهم لانهم عرب في المدعى والعاقلة وفي الوراثة . واذا كان الأمر ما وصفنا فالبنوي^(٤٦) خراساني ، واذا كان الخراساني مولي ، والمولي عربي ، فقد صار الخراساني والبنوي والمولي والعربي واحد .. وادنى ذلك ان يكون الذي معهم من خصال الوفاق غامراً ما معهم من خصال الخلاف بل هم في معظم الأمر وكبر الشأن وعمود النسب متفقون .. واذا عرف ذلك ساحت النفوس وذهب التعقيد ومات الضغن وانقطع سبب الاستئثار فلم يبق الا التعاضد والتنافس الذي لا يزال يكون بين المتقاربين في القرابة والمجاورة^(٤٧) .

وربهم بالزندقة يدفعه غيرتهم الشديدة على الاسلام ودفاعهم عنه ضد خصومه ولو كانوا من بني جلدتهم . فهم من ثم مدرسة فكرية متحمسة للدين غيرة عليه^(٤٨) . كما ان موقفهم المادي للحكم الاموي لا يرد لاطلاع شخصية .. اذ هرفوا بالزهد والتعفف^(٤٩) وكانوا على شدة فقرهم واحتياجهم يملكون سبيل المروءة ويرفعون عن الوسائل الخسيسة في الكسب ويبتعدون عن مواطن الشبهات^(٥٠) لذلك حق فيهم قول باحث معاصر^(٥١) كانت مدرسة المعتزلة أشبه ما تكون بفئة من المثقفين الذين يتخذون من الثقافة والفكر سبيلاً لتقييم الانسان في المجتمع .. فلم يؤمنوا بالتمصب العرقي .. وانما افاضوا في حقل الفكر والسياسة .. واثقفوا حول قيم المجتمع الجديد ومكوناته الحضارية التي هي مزيج من ميراث العرب والمكتسبات المستحدثة من الثقافات التي وفدت أو بمشت في المجتمعات التي فتحها العرب المسلمون .

وعداء المعتزلة لبني امية مرجعه انهم - في نظرهم - جبارون مقتصبون للخلافة فارضون لها بجد السيف مبدرون حكومتهم بفلسفة « الجبر » بينما نادى

المعتزلة « بالاختيار » ، والملاقة وثيقة بين الجبر والاستبداد وبين الاختيار والحرية ^(٥٢) . لذلك يعتبر معاوية أول من قال بالجبر ودافع عنه ، وأظهر ان ما يأتيه بقضاء الله ومن خلفه ليجمعه عذرا فيما يأتيه ويوهم أنه مصيب فيه ، وان الله جمعه اماماً وولاه الأمر ^(٥٣) . فالاختيار عند المعتزلة ينطوي على بعد سياسي مؤداه الخوض على محاربة السلطة المقتنصة على أساس ان وجودها نتيجة لفعل بشري واسقاطها لا يتم الا بفعل بشري مضاد ما دام الانسان حراً في صنع أفعاله ^(٥٤) . لذلك لا مندوحة عن التسليم ببراءة المعتزلة من حكم معاوية وآل بيته ^(٥٥) على خلاف ما ذهب الأستاذ أحمد أمين ^(٥٦) من ان فكر المعتزلة كان في جانب معاوية أكثر منه في جانب علي لان زعماءهم لم يضطهدوا في العصر الأموي . وحسبنا انه عاد فعدل عن رأيه حيث قال « ان شيوخ المعتزلة جميعاً يؤيدون وجهة نظر علي في الحرب بينه وبين معاوية ^(٥٧) » .

يؤكد ذلك الحياض ^(٥٨) . فيقول «المعتزلة براء من معاوية وعمر بن العاص ومن كان في شقها » بل رمى بعض شيوخ المعتزلة معاوية بالالحاد والكفر ^(٥٩) ولا تمارض البتة بين اعتقاد المعتزلة في مبدأ المنزل بين المنزلتين ^(٦٠) وبين عدم اعترافهم بشرعية الحكومة الاموية ، فالمنزلة بين المنزلتين بالنسبة لمركب الكبيرة تعني انه فاسق لا مؤمن ولا كافر ^(٦١) ، والفسق يجعل صاحبه في موقف مناقض لسؤوك المؤمنين ^(٦٢) فلا يحق للفاسق ان يتولى امامة المسلمين ، بل يجب عزله وخلعه ولو بالقوة ، وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار ^(٦٣) قد ثبت باجماع الصحابة ان الامام يجب ان يخلع بمحدث يجري مجرى الفسق لانه لا خلاف بين الصحابة في ذلك . لذلك فالوجوه التي لا يصلح معاوية للامامة لها ظاهرة لا شبهة فيها .. واول احوالها الفسق من جهات كثيرة ، وهذا الموقف ينسحب على بني امية عموماً فلا حاجة بنا الى الكلام في ابطال امامة معاوية ومن جاء بعده من الروانية وغيرهم ^(٦٤) ، فامامة بني امية كانت في نظر شيوخ المعتزلة

الأوائل « ملك هرقلي » ، وسلوكم المشين واحملهم الجافية للشرية تجعلهم لا يستحقون الخلافة (٦٥) .

أما وقد اغتصب بنو أمية الخلافة ، فقد وجب على الجماعة الإسلامية النضال وفقاً لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهو مبدأ أخذت به معظم فرق المعارضة . فصل السيف واجب لدفع المنكر وإقرار الحق (٦٦) على خلاف أهل الحديث الذين حرموا استخدام السيف حتى ولو جاز الحاكم (٦٧) لكن أحزاب المعارضة تختلف في تطبيق هذا المبدأ ، فالخوارج يرون ضرورة الثورة واستخدام السيف ضد أئمة الجور دون موارد أو انتظار . وبعض الامامية قصرُوا هذا الحق على الإمام فقط من دون الإمامة فلها أسداء النصح فقط وليس امتشاق الحسام ، ووقف المعتزلة موقف الوسط بين الخوارج والشيعة ، فاعترفوا بحق الأمة في رد المنكر بالسيف مع بعض التحفظات وهي على حد قولهم - « إذا كنا جماعة وكان الغالب عندها أننا نكفي مخالفتنا » ، وإن يكون الخروج مع إمام عادل (٦٨) وهذه الحيلة تجمع بين الاستنارة والتحمل في الأعداد للثورة والتجهيز لها وبين عدالة القضية التي من أجلها تمل السيوف . وانطلاقاً من هذا المبدأ التمسوا المذلل لتوقف الصحابة والتابعين وأهل العدل عن مناوأة بني أمية حتى لا يلقوا بأيديهم إلى التهلكة على يد طغام أهل الشام ، فلا يصح الخروج إلا عند غلبة الظن بنجاح الثورة (٦٩) .

لذلك لم يكن عزوف المعتزلة عن مناجزة الأمويين تقاعساً واستكانة انما وهو الدروس المستفادة من التجارب التي وقعت لاسلافهم من « القدرية » و « القيلانية » حين ثاروا في ظروف غير مواتية فحصدتهم سيوف بني أمية . ومن هنا كانت سياستهم إزاء بني أمية والعباسيين الأوائل ذات شقين : محاولة احتواء الخلافة وورشيدتها ، أو العمل السري المنظم . ولقد نجح المعتزلة بالفعل في احتواء بعض الخلفاء الأمويين الأوائل وكذا بعض خلفاء بني العباس ، فاعتنقوا آراءهم

وعولوا على اتباع سياسة الإصلاح . فالخليفة الأموي يزيد بن الوليد بن عبد الملك قال « بالقدرة » ودعا الناس إلى الأخذ به ، وحسبنا انه كان أول خليفة يعتقد أصول الاعتزال الحقة (٧٠) ، فأزره المعتزلة على منافسة الوليد بن يزيد حتى صغر بالخلافة (٧١) ونجاح يزيد في اعتلاء الخلافة يعتبر حركة تصحيح سياسي قام بها المعتزلة فساندوه لدينه وورعه على منافسة الماجن الغليص . ولا غرو فقد استرشد يزيد بأراء المعتزلة وحاول تطبيق الشريعة . وبلغ رؤساء الاعتزال في عهده شأوا عظيماً فهيمنوا على شؤون الحكم ووجوهه وفق مبادئهم حتى لقد أشاروا على الخليفة باختيار ولاية عهده من كانوا على شاكلته في الدين والورع (٧٢) ، ومن ثم حق لفلهوزن (٧٣) القول بأن تأثير المعتزلة على يزيد لم يكن دينياً فقط بل تمداه إلى شؤون السياسة والحكم . ونجاح المعتزلة في هذا الصدد دليل على الالتزام بفهومهم لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فقد أزروا اماماً عادلاً ورعاً تقياً وحين أيقنوا موافاة الظروف لتحقيق النصر (٧٤) .

كذلك نجحوا في احتواء مروان بن محمد - آخر خلفاء بني أمية - فدان بمذهبهم وحاول الإصلاح جادا لكن المشكلات التي واجهته كانت أكبر من ان تقاوم ، فكانت نهاية لبني أمية سنة ١٣٢ هـ . وهكذا راهن المعتزلة على جوادين خاسرين أولهما مات بعد توليه الخلافة بشهور والثاني أسقطته الثورة العباسية . واتبع المعتزلة نفس السياسة ازاء بني العباس ، اسداء النصع والمشورة والاحتواء وهو ما سندرسه بعد مفصل . أما الشق الثاني من خططهم فقد قتل في العمل السري المنظم في أواخر العصر الأموي ، شأنهم في ذلك شأن أحزاب اليسار التي طفتت تبث الدعاة إلى أطراف العالم الاسلامي لنشر مذهبها . والبحث عن دور للمعتزلة في هذا الصدد أمر بالغ الصعوبة لفقدان كتبهم الخاصة بالدعوة وبالذات تلك التي ألفها واصل بن عطاء ، اذ ذكر الغياط (٧٥) انه صنف كتاباً عرف « بكتاب الدعوة » لم يثر له على أثر ، ومعروف ان واصل هو الذي نظم العمل السري ووضع أساليبه وخططه وحدد أهدافه ومرامييه . ويخيل

بنا ان الدعوة للاعتزال - كما نظمها واصل - استهدفت غايتين: الأولى تبشيرية
والأخرى سياسية . فقد بعث بدعائه إلى الاقاليم المتطرفة لنشر الاسلام في
اقاصي الهند والتركستان وبلاد المغرب ، وقد لعب بنفسه دوراً في هذا الصدد
فأرآد الافاق داعية ومبشراً بالاسلام حتى لقد أسلم على يده ثلاثة الاف رجل (٧٦)
وقال فيه أحد شعراء المعتزلة .

ملقن ملهم فـيا يحاوله
جم خواطره جواب آفان

وقام شيوخ الاعتزال في عصره وبعد وفاته بمواصلة نشاطه ، فيذكر ابو
خلكان (٧٧) ان أبا الهذيل العلاف نشر الاسلام بين اعداد غفيرة من الجوس .
ومساحلات المعتزلة مع خصومهم من الفرق الاسلامية ورؤساء الديانات الأخرى
تؤكد هذا الدور بما لا يدع للشك سبيلا .

اما الجانب السياسي لدعوة السرية الاعتزالية فمبعثه قولهم بضرورة وجود
امام « ينفذ الاحكام ويقم الحدود ويعمى الجيوش ويقسم الفنائم والصدقات
وينصف المظلوم وينتصف من الظالم وينصف الولاة والقضاة في كل ناحية ويبعث
الفرأ والدعاة إلى كل طرف (٧٨) ولما خاب أمل المعتزلة في بني أمية لتحقيق
تلك الغاية ، وأيقنوا تنكر بني العباس للعدالة والاصلاح عولوا على الدعوة لامام
منهم وفق تنظم محكم وسياسة مرسومة . وقد ذكر المرقضى (٧٩) ان البصرة
كانت مركز الدعوة ، وان واصلا بعث الدعاة إلى بلاد المغرب وخراسان واليمن
والجزيرة والكوفة وأرمينية ، فضلا عن بلاد الشام والحجاز (٨٠) وأمر عنه انه
كان ناجعاً في تأسيس جمعياته وتنظيمها ووضع خططها (٨١) ، واختيار رجالها
الذين لم يكونوا مجرد مفكرين نظريين متأملين انما مارسوا العمل السياسي
والاجتماعي (٨٢) بالدعوة لاقامة دولة « العدل والتوحيد » . ويمدنا القاضي عبد

الجبار بمعلومات عن جهود واصل في هذا الصدد وأم دعائه في الأمصار . ومن المؤكد انه استمعا من قول الجاحظ^(٨٥) ، وفرق واصل رسله في الافاق يدعون إلى دين الله فأنتخذ إلى المغرب عبد الله بن الحارث فأجابه الخلق ، وهناك بلدة تدعى البيضاء يقال ان فيها مائة الف يحملون السلاح يعرف أهلها بالواصلية ونفذ إلى اليمن القاسم بن الصعدي ، وإلى الجزيرة أيوب بن الاور ، ومن خراسان حفص بن سالم ، إلى الكوفة الحسن بن ذكوان وسليمان بن أرقم ، وإلى أرمينية عثمان بن أبي عثمان الطويل .

وكانت خطة الدعاة ان يلزموا المساجد فيتمبدوا لمدة عام حتى يطمئن الناس إلى ورعهم وتقواهم فيتصدوا بعده للفتوى في امور الدين ، حتى اذا كسبوا أهل الأقليم بعثوا إلى شيخ التنظيم بالبصرة ليحسد لهم اليوم الذي يحبرون فيه بالدعوة للاعتزال^(٨٧) . ولدنا قصيدة هامة أوردتها الجاحظ تقيم برهاناً قاصداً على اتجاه المعتزلة إلى العمل السري المنظم شأنهم في ذلك شأن أحزاب المعارضة الأخرى^(٨٨) .

لكن الثابت ان المعتزلة لم يوفقوا في تأسيس دولة تدبر بالاعتزال شأن الفرق الأخرى كالخوارج والشيعة الذين أقاموا دولا على أساس مذهبي ، ولم تسفر جهودهم الا عن تكوين جماعات متناكسة اقامت كإقليدات في الدول التي اقامها الخوارج والمولويون في المغرب . والملاحظ ان هذه الجماعات عاشت في وثام مع أغمة الدول العلوية التي عاشوا في كنفها ، بينما تاصبت حكام الدول الخارجية المراء . ففي الدولة الادريسية العلوية التي قامت ببلاد المغرب الأقصى سنة ١٧٢ هـ عاش المعتزلة في أمن ودعة في مدينة طنجة ، وحازوا ثقة أئمتها .

أما في الدولة الرستمية الاباضية التي قامت بالمغرب الأوسط سنة ١٦٢ هـ فان المعتزلة كانوا يضربون خيامهم خارج عاصمتها فاهرت^(٨٩) ولا يفتأون يشيرون

المتعاقب في وجه حكامها (٩٠) ، وقد جرت بين الطرفين مساجلات كثيرة باللسان والسنان تبادلوا فيها النصر والهزيمة ، وظلت طاقة الواسلية في الدولة الرستمية وعدتها ثلاثون ألفاً مصدر شغب وقلقل حتى سقوطها عام ٢٩٧ هـ (٩١) .

ونفس الشيء ينسحب على موقفهم من دولة بني مدرار الصفرية في القطائع الجنوبي الغربي من بلاد المغرب اذ لعب المعتزلة دوراً محورياً فيها لصالح جيرانها العلويين (٩٢)

ويمزى تعاون المعتزلة مع العلويين في المغرب والمشرق إلى حنقهم على بني العباس الاوائل وعدم القدرة على اسقاط حكمهم عن طريق الثورة لذلك حولوا على موازنة الحركات العلوية المناوئة للخلافة أو العمل على احتوائها وتوجيهها وجهة اعتزالية ، وهاك ذاك مفصلاً :

لم يرحب المعتزلة بخلافة بني العباس رغم تحيزها للموالي وهذا يدل على انتفاء أي أثر للشعبوية العرقية في موقف المعتزلة السياسي . ولما لم يكن بوسعهم اشهار السيف - أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر - فقد اكتفوا بإسداء النصيح والموعظة الحسنة ، وأبو قلى المناصب والتعاون مع الخليفة المنصور حين طلب ذلك من شيوخهم (٩٣) .

وهذا يفسر تعاطفهم مع العلويين الذين حلوا لواء المارضة ضد بني محومتهم ، خاصة وان التقارب الفكري بين التشيع والاعتزال له اصوله منذ تلمذ زيد بن علي زين العابدين على واصل ابن عطاء حتى قيل ان أصحابه كلها معتزلة (٩٤) . لذلك اشترك المعتزلة مع الزيدية في الثورات التي قام بها محمد النفس الزكية وأخوه ابراهيم ضد المنصور الذي لم يتورع عن البطش بالزيدية والمعتزلة على السواء ، وحين استدعى المنصور عمرو بن عبيد شيخ المعتزلة لمعرفة موقفه لم

ينكر تعاطفه مع الثوار^(٩٦) .

ويدعي ان يستمر المعتزلة على موقفهم العدائي للخلافة أبان حكم المهدي الذي أسرف في اضطهاد الفرق المخالفة لأهل السنة ، واستمر الحال علي ذلك في عصر الرشيد . ويخطئ من يتصور ان المعتزلة في عهده تنفسوا الصعداء واخذت أعناقهم تشرب إلى السلطة^(٩٧) ، فالواقع ان الرشيد منع الجسدال في الدين وحبس أهل الكلام^(٩٨) ، من امثال ثمامة بن أشرس . ويدعي ان يهرب المعتزلة من العراق في عصره وعصر ابنه الأمين خوفاً من بطشها^(٩٩) .

ونجح المعتزلة في احتواء الخلافة منذ عصر المأمون الذي اعتنق مذهبهم وقرب اليه شيوخهم وأعلن الاعتزال مذهباً رسمياً للدولة ، فمظم شأن المعتزلة وازدادت جموعهم في عهده ازدياداً كبيراً^(١٠٠) وتولوا المناصب الهامة ، وهيمنوا على ناحية الحكم والادارة وكان أشهر رجالهم أحمد بن أبي دؤاد الذي وزر للمأمون والمتنصم والوائق ، وفي عهدهم كان القول « بخناق القرآن » وامتحان العلماء والفقهاء واضطهاد من قال « بقدمه » من أهل الحداث وخاصة الامام احمد بن حنبل^(١٠١) .

وفي عهد الخليفة المتوكل انتعش المد السني من جديد ، وامتنح المعتزلة أحسر امتحان فقد استهل المتوكل حكمه بأن « نهى عن القول بسلق القرآن وكتب بذلك إلى الأفاق^(١٠٢) ، قنطاول هذا الحديث على المعتزلة ، واحرقوا كتبهم واضطهدوهم اشد الاضطهاد . ورتبط مرحلة الانتعاش السني التي استمرت حتى عام ٣٣٤ هـ بالفوضى السياسية والظلم الاجتماعي والتخلف الفكري^(١٠٣) . وفيما تدهورت أحوال المعتزلة فقط من جراء اضطهاد الدولة وحلوا شأن الحنابلة ، بل أيضاً لانقسامهم إلى جماعات متناحرة بلغت التنتين وثلاثين فرقة^(١٠٤) . وفي هذا العصر انشق ابن الراوندي عليهم وزدد بآرائهم في كتابه « فضيحة المعتزلة » كما اعتزل ابو الحسن الاشعري الاعتزال واسس

مدرسة فكرية تصدت للدفاع عن السنة على أسس عقلانية .

وباستيلاء البويين على العراق سنة ٣٣٤ هـ عاد المعتزلة إلى الظهور ، ذلك ان بني بويه كانوا شيعة ، فأسرفوا في اذلال الخلفاء وسلبهم النفوذ والسلطان ووجد المعتزلة الفرصة مواتية لاحتواء السلاطين الجدد ونجحوا في استالة بعضهم إلى مذهبهم ، فكان عضد الدولة البويحي يقول بالاعتزال ^(١٠٥) والتعمم الشيعة والمعتزلة آنذاك ضد السنة ، وتسرب الاعتزال إلى الدعوات الشيعية المناوئة للخلافة السنية كالفرامطة والباطنية ، وفي ذلك يقول آدم ميتز ^(١٠٦) ان الشيعة من حيث العقيدة والمذهب هم ورثة المعتزلة في ذلك الحين .. وحسبنا دليلا على ما يلفه المعتزلة من نفوذ في العصر البويحي ، تقلد بعض رجالهم المناصب الكبرى كالصاحب بن عباد الذي قولى الوزارة وابن العميد الذي قولى اماره اقليم الري ^(١٠٧) وانتماش الاعتزال في العصر البويحي كان بمثابة انتفاضة الموت ، اذ وفدت موجة تركية سنية غازية من الشرق ، استولت على بغداد ٤٧٧ هـ هي الموجة السلجوقية . وفي العصر السلجوقي لم نجم الاشاعرة والمتصوفة ، وقضى على الاعتزال قضاء مبرما ، فالمدارس النظامية التي انشأها نظام الملك في سائر ارجاء الدولة السلجوقية كانت تروج لمذهب الاشاعرة ، كما كان ظهور الغزالي في هذا العصر كفيلا بغلبة التيار السلفي واعتزال المعتزلة ميدان الفكر والسياسة .

هكذا كان النشاط السياسي للمعتزلة متسقاً مع جوهر ارائهم الاعتقادية الأمر الذي يؤكد وثوق الصلة بين الاستنارة العقلانية والمدالة الاجتماعية .

الحواشي والمواش

- (١) انظر : زهدي جار الله : المعتزلة ص ١ .
- (٢) الملل والنحل ١ : ٥٠ .
- (٣) انظر : البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١٥٨ ، زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي ص ١١٨ .
- (٤) كان ابن الراوندي فارسيا من اصبهان ، عاش في بغداد واعتنق الاعتزال ثم رفضه وانضم الى الرافضة و ألف كتابا ضد المعتزلة سماه «فضائح المعتزلة» نسب فيه اليهم اقوالا مفارقة لآرائهم . وقد تلقف اعداء الاعتزال هذه الاقوال في التحامل على المعتزلة وتسفيه مذهبهم . والحقيقة ان ابن الراوندي كان زنديقا هاجم الربوبية والنبوة المحمدية ، لذلك لا يعتمد بكتاباتة ، وقد فندها الخياط المعتزلي في كتابه «الانتصار في الرد على ابن الراوندي الملحد» .
- (٥) احمد امين : ظهر الاسلام : ٤ : ١٤ .
- (٦) احمد امين : فجر الاسلام ص ٢٩٦ .
- (٧) الخياط : الانتصار ص ١٦ .
- (٨) نفسه ص ١٨٢ .
- (٩) ياقوت : معجم الادباء : ٦ : ١٦ .
- (١٠) احمد امين . . ظهر الاسلام : ٤ : ٥٩ .
- (١١) الدعوة الى الاسلام ص ٩٣ .

- (١٢) History of philosophy in Islam P. 41.
- (١٣) Development of Muslim the ology P. 131.
- (١٤) المعتزلة ص ٢٠ وما بعدها .
- (١٥) المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ص ١٧ وما بعدها .
- (١٦) تراث الاوائل في الشرق والغرب . . مقال بكتاب التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ترجمة د. عبد الرحمن بدوي ص ٨ ، ٩ .
- (١٧) ضحى الاسلام : ٣ ، ٩ .
- (١٨) دراسات في حضارة الاسلام ص ١٦ .
- (١٩) اوليري دي لاس : الفكر العربي ومكانه في التاريخ ص ١٣٧ .
- (٢٠) ريسلر : الحضارة العربية .
- (٢١) زكي نجيب : تجديد الفكر العربي ص ١١٨ .
- (٢٢) ابن قتيبة : تاويل مختلف الحديث ص ٢٥ ، احمد امين : ضحى الاسلام : ٣ : ٨٦ وما بعدها .
- (٢٣) القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ص ٣٨٨ .
- (٢٤) احمد امين : المرجع السابق ص ٧٠ .
- (٢٥) المرتضى : المنية والامل ص ٢ .
- (٢٦) مروج الذهب : ٧ : ٢٣١ .
- (٢٧) راجع : محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ص ٢٠٥ وما بعدها .
- (٢٨) انظر زهدي جار الله : المقولة ص ٣٦ وما بعدها .
- (٢٩) Nicholson: Literavy history of The Anabs. P. 369.
- (٣٠) الملل والنحل : ١ : ٥٥ .
- (٣١) الفرق بين الفرق ص ٩٤ .
- (٣٢) مروج الذهب : ٦ : ٢٢ .

- (٣٣) النية والامل ص ٤ .
- (٣٤) فرق الشيعة ص ٤ ، ٥ .
- (٣٥) الدمشقي : تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ١٦ .
- (٣٦) المسعودي : ١ ص ٢٧١ .
- (٣٧) راجع كتاب الدمشقي : تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٥ .
- (٣٨) النية والامل ص ٤ ، ٥ .
- (٣٩) نفسه ص ١٢ .
- (٤٠) أصول الاعتزال هي : التوحيد ، والعدل ، والمنزلة بين المنزلتين ، والوعد والوعيد ، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر . راجع : الشهرستاني والبغدادي .
- (٤١) المرتضى : ص ٢٢ . احمد امين : فجر الاسلام ص ٢٩٦ ، ٢٩٧ .
- (٤٢) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد : ٣ : ٣٦٦ .
- (٤٣) المرتضى : ص ٢٥ .
- (٤٤) نفسه ص ٣٥ .
- (٤٥) الخياط : الانتصار ص ١٥٤ .
- (٤٦) اي المولد من اب عربي وأم غير عربية .
- (٤٧) رسائل الجاحظ : ١ : ٣٤ .
- (٤٨) زهدي جار الله : ص ٢٤١ .
- (٤٩) الدمشقي : ص ٥٣ .
- (٥٠) المرجع السابق ص ٢٣١ ، اننى الخليفة المنصور على تمغف عمرو بن عبيد المعتزلي قائلا لبعض قصاده :
كلكم يمشي رويد
كلكم يطلب صيد
غير عمرو بن عبيد
المسعودي : مروج الذهب : ٦ : ٢٠٩ .

- (٥١) محمد عمارة : ص ١٨٢ .
- (٥٢) نفسه ص ٨ .
- (٥٣) القاضي عبد الجبار : المغني في ابواب التوحيد والعدل ٨ : ٤ .
- (٥٤) البغدادي : ص ٩٤ .
- (٥٥) المرتضى : ص ٦ .
- (٥٦) انظر : فجر الاسلام ص ٢٩٥ .
- (٥٧) انظر : ضحى الاسلام : ٣ : ٧٩ .
- (٥٨) الانتصار ص ٩٨ .
- (٥٩) ابن ابي الحديد : شرح نهج البلاغة ١ : ١٣٧ .
- (٦٠) لا نجد مبررا للقول بأن المعتزلة اقتبسوا هذا المبدأ من فكرة «الوسط الذهبي» عند ارسطو - حيث قال ارسطو ان الفضيلة وسط بين افراط وتفریط - فالقرآن الكريم حافل بالآيات التي تحبب الاعتدال والتزام الوسط في الامور كقوله تعالى «وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس» . وقوله سبحانه «ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا» .
- (٦١) الانتصار ص ١٦٥ .
- (٦٢) محمد عمارة : ص ٦٨ .
- (٦٣) المغني : ٢٠ : ٢٠٣ .
- (٦٤) نفسه ص ١٤٢ .
- (٦٥) احمد امين : ضحى الاسلام ٣ : ١٣٧ .
- (٦٦) ابن حزم : الفصل ٤ : ٣١ .
- (٦٧) الاشعري : مقالات الاسلاميين ٢ : ٤٥١ .
- (٦٨) نفسه ص ٤٦٦ .
- (٦٩) احمد امين : ضحى الاسلام - ٣ : ٨٠ .
- (٧٠) المسعودي : مروج : ٦ : ٢٠ .

- (٧١) نفسه ص ٣٢ .
- (٧٢) الطبري : ٩ : ٤٤ . وقد اثار استياء الحزب الرجمي في البيت الاموي فندد احدهم بالخليفة قائلا :
وساد الناقص القدري فينا والقي الحرب بين بني ابينا
الطبري : ٩ : ٥٤ .
- (٧٣) تاريخ الدولة العربية ص ٣٥٥ .
- (٧٤) احمد امين : ضحى الاسلام : ٣ : ٨٣ .
- (٧٥) الانتصار ص ٢٠٦ .
- (٧٦) المرتضى : ص ٦ .
- (٧٧) نفسه ص ٢١ .
- (٧٨) وفيات الاميان : ١ : ٦٨٥ .
- (٧٩) ابن ابي الحديد : شرح نهج البلاغة : ٤ : ٤٥٥ .
- (٨٠) المنية والامل ص ١٩ .
- (٨١) اللمشقي : ص ٥٥ .
- (٨٢) احمد امين : ضحى الاسلام : ٣ : ٩٢ .
- (٨٣) محمد عمارة : ص ١٦٧ .
- (٨٤) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٦٢ - ٦٣ .
- (٨٥) البيان والتبيين : ١ : ٢٥ .
- (٨٦) نفس المرجع والصحيفة .
- (٨٧) هذه القصيدة لشاعر المعتزلة صفوان الانصاري تعد وثيقة بالغة الاهمية في الكشف عن العمل السياسي عند المعتزلة . تقتبس منها هذه الابيات :

له خلف شعب الصين في كل ثفرة
الى سوسها الاقصى وخلف البرابر
رجال دعاء لا يقل عزيمهم
تهكم جبار ولا كيد ماكسر

اذ قال : مروا في الشتاء تطاوعوا
وان كان صيفا لم يخف شهر ناخر
بهجرة اوطان وبذل وكلفة
وشدة اخطار وكسد المسافر
فانجح مساعهم واتقب زندهم
واوري بفلج للمخاصم قاهر
واوتاد ارض الله في كل بلدة
وموضع فتياها وعلم التشاجر
يصيبون فصل القول في كل منطق
كما طبقت في العظم مدينة جازر
تراهم كان الطير فوق رؤوسهم
على عمة معروفة في المعاصر
انظر : البيان والتبيين ١ : ٢٥ .

(٨٨) ابن خلدون : المعبر ٦ : ١٢١ .

Nosqueray: Chronique Diabou Zakaria. P. 120. (٨٩)

(٩٠) من المعتزلة في الدولة الرسمية راجع : الخوارج في بلاد المغرب
للمؤلف - رسالة دكتوراه مخطوطة ص ١٥٧ وما بعدها .

(٩١) نفسه ص ١١٢ وما بعدها .

(٩٢) الجهشباري : تاريخ الوزراء ص ١٢٨ . وقد ذكر ابن قتيبة ان
عمرو بن عبيد رئيس المعتزلة بعد واصل خاطب المنصور ، فاستاء احد
اصحابه من حديث عمرو ، فأشار واذكر ليلة تمخض من يوم لا ليلة بعده .
فوجم المنصور ، فاستاء احد اصحابه من حديث عمرو ، فأشار عمرو اليه
قائلا للمنصور ان هذا صحك يوما واحدا ، وما عمل
وراء بابك شيء من كتاب الله وسنة نبيه . فقال المنصور «فماذا اصنع ؟
قد خلعت لك خاتمي في يدك ، فتعال واصحابك فاكفني» . قال عمرو
ادعنا بعدك تسخ انفسنا بعونك ؟ يبابك الف مظلمة ، أردد منها شيئا نعلم
انك صادق» .

انظر : عيون الاخبار ٣ : ٢٣٧ .

(٩٣) الشهرستاني : ١ : ١١٦ .

- (٩٤) الأشعري : ١ : ٧٩ .
- (٩٥) احمد امين : ضحى الاسلام : ٣ : ٨٤ .
- (٩٦) أنظر : زهدي جار الله : ص ١٦١ .
- (٩٧) المرتضى : ص ٢١ .
- (٩٨) الطبري : ١٠ : ٧١ .
- (٩٩) الجهنياري : ص ٢٩٠ .
- (١٠٠) البغدادي : ص ١٥٧ ، الدمشقي : ص ٤٦ ، احمد امين : ضحى الاسلام : ٣ : ١٥٩ .
- (١٠١) عن محنة اهل السنة في ذلك الحين راجع : احمد امين : ضحى الاسلام : ٣ : ١٦١ وما بعدها .
- (١٠٢) ابن الاثير : الكامل : ٧ : ٤٣ .
- (١٠٣) راجع التفصيلات في الفصل الخاص بالقرامطة .
- (١٠٤) البغدادي : ص ١٦٧ .
- (١٠٥) المقدسي : احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم ص ٤٣٩ .
- (١٠٦) الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري : ١ : ١٠٢ .
- (١٠٧) معجم الادباء : ٦ : ٢٤٧ ، احمد امين : ظهر الاسلام : ٢ : ٤٣ .

القرامطة تجربة رائدة في الاشتراكية

لا نجد حركة في التاريخ الاسلامي أكثر غموضاً وإيهاماً من الحركة القرامطية في العراق والبحرين ولا يرجع ذلك الى ندرة المادة التاريخية ، فالمعلومات ضافية في المراجع السنية والشيعة ، كما ان الشبكة لا تمزى إلى تضارب الروايات واختلافها ، فتكاد جميعاً تضرب في اتجاه واحد ، وهو اتجاه معاد للحركة متعامل عليها إلى أبعد الحدود . حقيقة ان الحوار كذاك تعرضوا لافتراءات مؤرخي السنة والشيعة ، لكن وجهة نظرهم أمكن الوقوف عليها من خلال ما وصل إلينا من كتبهم على خالته ، اما القرامطة ، فلم نعتز عن شيء من ترالهم البتة يمكن ان يبيط الثام عن حقيقة آرائهم ومعتقداتهم وأصول دعوتهم ونظم مجتمهم ، بما يمكن المؤرخ من معرفة وجهة نظرهم فيطمئن إلى نتائج دراسته . وهذا لا يعني ان الحركة القرامطية لم تخلف وراءها أو انها اقتصرت إلى مفكرين ومنظرين لدعوتها ومؤرخين لاخبارها ، فيطالعنا ابن النديم في الفهرست بصنفات كثيرة لرواد الحركة ودعاتها ، ومن أشهرهم عبدان الداعية الذي ألف

وصنف كتباً ومدونات كثيرة حتى عرف بميدان الكاتب وحسبنا انه الف في المذهب حشرة كتب^(١) قيمة أثبت فيها طول باع وسعة اطلاع حتى قال عنه النويري^(٢) ، كان ذا فهم وحذق ، وغير عبدان لف دعاة الحركة ومنظروها الشيء الكثير ، فاهمين نهجه ، عتدين منواله ، حتى ان البعض تشككوا في نسبة تلك المؤلفات إلى أصحابها، وردوها إلى عبدان نفسه ، ويقال ان القرامطة المتأخرين كالوا يروجون لكتبهم بنسبتها إلى عبدان الكاتب ليزداد الاقبال عليها^(٣) ويفهم من ذلك ان عبدان لم يكن داعياً مشهوراً تقانى في نشر الدعوة وحسب ، بل كان صاحب مدرسة ورائد جماعة فكرية ظلت مغلصة لأرائه بمدى حياته .. لكن شيئاً من تراث تلك المدرسة لم يصل إلينا ، ومن ثم فكل ما يعول عليه في دراسة القرامطة مستمد من المصادر السنية والشيعية فقط ، وهي معادية للحركة على طول الخط . وهنا تكمن حقيقة المشكلة ، وهي خطورة التاريخ لحركة من خلال رؤى معادية لها ، اتفقت جميعاً على اداتها .

وهذا الاتفاق والاجماع لا يمكن ان يتخذ بحال ذريعة للتسليم بصحة ما أورده مؤرخو الشيعة والسبب عن القرامطة ، إذ ينطوي على افتراءات واتهامات باطلة ، ونحن نختلف في ذلك أحد المتخصصين^(٤) حيث قال ليس من المعقول ان تنهم مؤلاء جميعاً بالافتراء على القرامطة ، لاجماعهم ، فالمعقول ان هذا الاجماع مدعاة للشك أكثر منه قرينة على اليقين .

فالعداء السياسي والمذهبي للحركة من جانب مؤرخي السنة والاسماعيلية ليس بخاف ، ذلك ان القرامطة أقاموا دولتهم على حساب نفوذ بني العباس في العراق والبحرين ، كما انهم أنشقوا على الدعوة الاسماعيلية ورفضوا الاعتراف بالتبعية لانقتها رغم انبثاق حركتهم من الدعوة الاسماعيلية أصلاً . ومن الناحية المذهبية ، لا سبيل لانكار الاختلاف المذهبي بين القرامطة وبني العباس ، في ذات الوقت الذي خالفوا فيه الاسماعيلية في تأويل كثير من المسائل المذهبية

الاعتقادية . هذا فضلا عن انتهاء المؤرخين السنة والشيعه إلى طبقة « أهل العلم » التي تدبر بوضعها المتفوق لانعامات وهبات الحكام ، وبديهي ان ينظر هؤلاء وأولئك باستملاء لحركة قوامها المستضعفون من العمال والفلاحين .

وما على المؤرخ المنصف الا ان يتحفظ في النقل عن هؤلاء المؤرخين ، ويعمن النظر ويعمل العقل في تحييص رواياتهم بمجتهداً في محاولة فهم الواقع الاجتماعي الذي أفرز تلك الحركة وأمثالها ، عندئذ يتكشف للدارس مدى التعامل والافتراء ، ومدى الزيف فيما ورد عند مؤرخي السنة والشيعه من أخبار .. ان نظرة متأنية لأقادة قمينة بكشف النقاب عن تضارب أقوالهم رغم اجماعهم ، ناهيك عن الخلط والتناقض في روايات المؤرخ الواحد الأمر الذي يسقط المزاعم والافتراءات من أساسها وهالك مثالا :

أجمع مؤرخو السنة والشيعه على اتهام القرامطة بإبطال التكاليف الشرعية ، فذكر الماطي^(٥) انهم يزعمون ان الصلاة والزكاة والصيام والحج وسائر الفرائض نافلة لا فرض ، كما قال البغدادي وزعموا ان من عرف المباداة سقط عنه فرضها ، وفي نفس الاتجاه نجد الفزالي^(٦) يقول ، ترك القرامطة تأدية المبادات ، ونحن نرى ان تلك فرية لا أساس لها من الصحة .. واليك القرائن ، فالفزالي^(٨) نفسه ذكر ان الداعي القرمطي كان يشترط على المستجيب للدعوة ان يحج إلى بيت الله ثلاثين حجة ، ان اخل بواجباته . والطبري^(٩) ذكر ان القرامطة كانوا لا يقتسلون من الجنابة وانما أكتفوا بوضوء الصلاة لازالتها . وفي موضوع آخر روى ان أحد كبار الملاك ضاق ذرعاً بفلاح قرمطي يعمل في ضياعه لحرصه على اداء الصلاة^(١٠) . والمقرئبي الشيعي^(١١) أورد ان الداعي ذكرويه القرمطي عظم قدره في أعين الناس وصارت له مرتبة في الفقه والدين ، وان حمدان بن الأشعث - زعيم الحركة - عرف بالزهد والتبذ ، وكان أنصاره يسمون أنفسهم المؤمنون المتصورون بالله والنصارون لدينه والمصلحون في

الأرض^(١٢) . هذه النصوص وغيرها تبطل الزعم بأن القرامطة دعوا إلى هدم أركان الشريعة والتوصل من المباديات .

والشعار السابق الذي ساقه المقرضي ذو أهمية قصوى في الإفصاح عن طبيعة الحركة وأهدافها ، ويبين أنها كانت ثورة اجتماعية باسم الدين ، وليست حركة مروق عليه ، فأصحابها مؤمنون بالله ناصرون لدينه لا يثرون من أجل الإصلاح . ومن الملاحظ أن الثورات الاجتماعية في هذا العصر كانت تندرج تحت دعوة مذهبية ، وقد فطن أحد الدارسين^(١٣) النابيين إلى تلك الحقيقة حين آمن بتفطية أو احتواء القضايا السياسية والاجتماعية بظهر ديني أو كلامي . فالحركات الاجتماعية كانت بحاجة إلى تبرير ديني لا كسابها صفة الشرعية ، كما أن الدعوات الدينية ما كان لها أن تثمر إلا في تربة اجتماعية ملائمة ، وهذا ما جعل آدم ميتز^(١٤) يرى أن الحركات المتطرفة بالمهدي كانت منذ أول أمرها حركات سياسية اتجهت إلى الجماهير . ولا حاجة بنا لتكرار ما ذكرناه سلفاً عن نظرية ابن خلدون الشهيرة في قيام الدول على أساس الوفاق بين الدعوة الدينية والعصبية المؤيدة ، ونؤكد مصداق ذلك في قيام دولة القرامطة حيث اتسقت الدعوة الاسماعيلية

مع آمال الجماهير الساخطة في سواد العراق والبحرين في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري .

فما هي الظروف الموضوعية التي قربت بسين الثورة الاجتماعية والدعوة الاسماعيلية ؟؟ يقودنا هذا التساؤل إلى دراسة الاوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية في العراق والبحرين عشية قيام دولة القرامطة ، وقد لحص النوري - في ايجاز رائع - تلك الظروف من .. تشاحن السلطان ، وخراب العراق ، وفساد البلدان فتمكن الدعاة ومن تبهم لهذا السبب ، وبسطوا أيديهم في البلاد وعلت كلمتهم ، وقول النوري بتشاكل السلطان يعني حالة الفوضى السياسية

التي أسفرت عن ضعف الخلافة وتسلط الأتراك على مقدرات الحكم والسياسة حتى لقد سلبوا الخلفاء صلاحياتهم وسلطاتهم ، فلم يبق لهم من التنفيذ سوى مظاهره الاسمية كذكر اسمائهم في الخطبة أو نقشها على العملة ، أما السلطان الفعلي فتركز في يد الولاة العسكرية من قادة الترك وزعمائهم .

والشعب التركي مجموعة من القبائل الرعوية كانت تضرب في سهوب آسيا الوسطى - بلاد التركستان - وهي البلاد التي تشاءت عن موجات متبربرة جارفة كانت تنساب غرباً فتطيح بمعاقل الحضارة ومنها غارات الهون و Huns ، المشهورة بزعامة اتيل على الامبراطورية الرومانية ، كذا الموجات المغولية المتعددة التي اجتاحت آسيا الغربية ، واعملت فيها الخراب والدمار . كانت بعض هذه القبائل تعيش في أقلم ما وراء النهر حياة بدائية يغلب عليها الغلظة ، واعتنق بعضها الاسلام على أثر فتوحات قتيبة بن مسلم وعبدالله بن خازم في العصر الأموي . وفي العصر العباسي ضرب الاسلام يحرانه حتى حدود الصين فنضمت بلاد التركستان برمتها لسلطان الدولة العباسية ، وفي عصر المأمون ظهر الأتراك على المسرح السياسي حين جند في جيشه فرقة تركية ، وغلب الأتراك على الجيش العباسي في عصر المعتصم فأصبحوا عصبة وقوامه ، وانشأ لهم المعتصم مدينة سامراء بعد ان أخذت جموعهم تتروى على عاصمة الخلافة ، وأفساد المعتصم من شجاعتهم وفروسياتهم في محق الثورات والحركات المناوئة . وفي العصر العباسي الثاني تحول الأتراك من أداة تنفذ مشيئة الخلافة إلى سيف مصلت عليها ، فصار بيدم الأمر والنهي وسلبوا الخلفاء سلطاتهم ، وأصبح « أمير الأمراء » ، التركي هو الحاكم الفعلي بولى ويعزل من يشاء من الخلفاء .

ولم يسل الاهاالي من خطرهم وبأسهم ، فأصابهم ما أصاب الخلفاء من شرور ، وتمرضوا للسلب والنهب والابتزاز على أيدي أجناسهم^(١٦) ، وأصبح قلب الدولة مسرحاً للصراع بين الخلفاء والأتراك ، فضلاً عن المشاحنات بين العصبيات

التركية المتناحرة فعمت الفوضى السياسية بلاد العراق وفقدت الحكومة هيمنتها على الأطراف فتفاقمت ظاهرة الاستقلال عن الدولة ، واستشرى داء النزعات الانفصالية فانسلخت بلاد كثيرة عن حظيرة الخلافة . وقد شجعت حالة الفوضى السياسية هذه على افاحة مناخ ملائم لبذر بذور الدعوة القرمطية .

وما ذكره النويري عن « خراب العراق وفساد البلدان » يعني أن المشكلة الاجتماعية ازدادت حدة من جراء التحولات الاجتماعية والمشكلات الاقتصادية التي تفاقمت في هذا العصر . وبعد رصد مواقف القوى الاجتماعية وما طرأ عليها من تغييرات نؤكد ان الدعوة القرمطية احتوت كافة الطبقات المستضعفة التي احتوتها من كافة العناصر والمصيبات ، الأمر الذي يشكك دعماوي بعض المستشرقين - من أمثال بلوشه كراديغو - الذين أضفوا على الحركة طابعاً قومياً عنصرياً^(١٧) ، فالخلاص ان الحركة تصدت للنزعات العنصرية التي أذكاها بنو عباس حين فتحوا الباب على مصراعيه للصراع بين العناصر والمصيبات ، فألبوا الفرس على العرب ، وكبحوا جماح الفرس بحفاة الترك وانتهى الأمر بغلبة العنصر الأخير الذي استبد بالأمر وأسرف في التنكيل بالعناصر الأخرى .

لقد استقطبت الدعوة القرمطية سائر العناصر والمصيبات المقهورة في سواد العراق من جراء تسلط الأمراء . فذكر البراهي أن منطقة السواد كان فيها طبقات شتى من الأمم ، المتحرطت في الدعوة على اختلافها ، ويخبرنا ابن الجوزي^(١٨) أن القرامطة أصناف .. من أهل السواد والاكرد وجفاعة الأعاجم فضلا عن جفاعة العرب ، على حد تعبير الطبري^(١٩) . ونعت هذه العناصر بأنهم « جفاعة » و « أسافل » و « عامة » أمر لا يخلو من مغزى اجتماعي . فله دلالة على ان الطبقات المستضعفة من كافة العناصر رحبت بالدعوة وأقدمت على الانخراط فيها ، فأهل السواد الذين يعينهم ابن الجوزي كانوا من الفلاحين النبط المقيمين بمنطقة البطح^(٢٠) ، يضاف اليهم طائفة « الزنج » المجلوبين من السواحل

الشرقية الافريقية لفلاحة الضياع واستصلاح الاراضي بمنطقة البصرة ، كذا عنصر « الزط » من فقراء الهنود الذين استجلبهم الحجاج إلى العراق وسخرهم في فلاحة الاراضي التي تركها أصحابها ، وقد تدهورت أحوالهم في العصر العباسي فقاموا بثورتهم المشهورة التي قمعها الاتراك في وحشية شديدة . اما الاكراد ، فشعب قبلي يضرب في شمالي العراق لقى هتلاً واضطهاداً في العصر العباسي وتعرض لنهب أجناد الفرس والترك في منطقة الثغور الجزرية على الحدود البيزنطية . و « جفاة الأعاجم » يقصد بهم العناصر الفارسية المقيمة بمدن العراق ، وكثفوا يعملون بالمهن والصناعات التي أنف العرب من الاشتغال بها ، وقد امتنعوا وأذلوا في عصر تسلط الاتراك . والمقصود « بجفاة العرب » القبائل العربية بمنطقة السامرة ، إذ عادوا إلى حياتهم البدوية الأولى بعد ترحيلهم من الجيش العباسي واسقاطهم من ديوان المعطاء في خلافة المتصم ، هذه العناصر جميعاً جمعتها ظروف سينة واحدة فشكلوا طبقة اجتماعية مغلوطة على أمرها في أواخر القرن الثالث الهجري استقطبتها الدعوة القرمطية .

أما عن الأحوال الاقتصادية التي أفضت إلى احتداد المشكلة الاجتماعية آنئذ فقد لحصها أحد الدارسين بقوله : « تمثل تلك الفترة مرحلة حاسمة في تطور الحياة الاقتصادية في العراق ، فقد أدى التغلب التركي بالإضافة إلى الانجلاء الطبيعي في التطور إلى أحداث تبدلات وبدع كثيرة ، إذ اتخذ الاقطاع لاول مرة صفة عسكرية ، وتكاثر الكوس والضرالب غير المشروعة وحصل التلاعب بالعملة كوسيلة للتوفير ، ووصل النظام الصيرفي أوج التطور ، وظهرت طبقة رأسمالية مهمة ونشأت حركة منظمة بين الطبقة العامة ^(٢٢) » .

نفصل ذلك فنقول بأن أحوال الفلاحين والزراع ازدادت سوءاً عشية قيام حركة القرامطة ، وقد أمدنا مسكويه في كتابه تجارب الامم بمعلومات اضافية في هذا العدد ، فالاقطاع العسكري أصبح أهم سمات هذا العصر ، ذلك أن

ضعف الخلافة وتقلص نفوذها بسبب في نقص أموال الدولة وهو أمر ساعد عليه سوء إدارة الولايات التي تولاها زعماء الأتراك بما جبلوا عليه من تخلف حضاري . ولم تجدد الخلافة مناصاً من منح الجند اقطاعات من الأرض نظير قيامهم بالخدمة العسكرية بدلا من الرواتب التي كانت تصرف لهم من ديوان العطاء (٢٣) . ولم يحسن هؤلاء الجند زراعة اقطاعاتهم ولقوة درايتهم بشئون الزراعة أو كلوا إدارة مزارعهم إلى طائفة « الدهاقنة » من الفرس ، الذين أسرفوا في تسخير الفلاحين والمبيد للعمل في هذه الضياع .

أما الاقطاع البيروقراطي ، فقد ظهر مصاحباً للاقطاع العسكري على حساب أرض الدولة وممتلكات الخلفاء . إذ أثقل الأتراك الخلفاء بطلب الأموال ولم يكن يوسع الأخيرين إلا ان يستجيبوا فاضطروا إلى ممتلكاتهم الخاصة وأراضي الدولة المعروفة بالصوافي ليشبعوا هم الترك ، ولما كان الوزراء وكبار الكتاب ورجال الإدارة بما جبلوا عليه من الاستغلال وارتشاء يدخرون الأموال والثروات عمدوا إلى شراء تلك الأراضي فأصبحت اقطاعاً خاصاً لهم . وقد اتسعت أملاك الطبقة البيروقراطية بسبب ظهور ما عرف بنظام « الاجلاء » إذ كان صفار الملاك يلجأون اليهم لحمايتهم من ظلم الجباسة بأن يسجلوا أراضيهم في الديوان بأسماء الوزراء والكتاب مقابل دفع جزء من المال نظير الحماية . وازداد نفوذ الحماة تدريجياً في الوقت الذي تدهورت فيه أحوال صفار المزارعين وتحول أصحابها الاصليون إلى مجرد فلاحين (٢٤) . ولشبه كبير بين نظام الاجلاء كما عرف في ذلك العصر وبين الاقطاع الأوروبي في العصور الوسطى حيث كان صفار الملاك يتنازلون عن أراضيهم طوعية واختياراً للسادة الاقوياء حتى يضمنوا لانفسهم نوعاً من الحماية والأمن في عصر حافل بالفوضى والاضطرابات السياسية (٢٥)

وإلى جانب الاقطاع العسكري والبيروقراطي ظهرت طبقة اقطاعية جديدة

من كبار التجار وثيقة الصلة برؤساء الترك ورجال الادارة والقواد - ذلك ان التجارة في هذا العصر كرسست لخدمة الطبقات العليا - فكان كبار التجار يحتكرون امتياز استصلاح الأراضي المالحة في إقليم البصرة وتجفيف المستنقعات بمنطقة البطيعة^(٢٦) ، وكانت ملكية تلك الأراضي تنول اليهم حسب الشريعة الاسلامية ، التي تنص على ان من أحيا أرضاً مواتاً صارت له حقاً مشروعاً^(٢٧) .

قصارى القول ان الطبقة الاقطاعية الجديدة تكونت من « قواد الجند واصحاب الدرابيع (أي الكتاب) والتجار المقطعين^(٢٨) » ولعدم درايتهم جميعاً بالفلاحة وافتقارهم إلى الخبرة الزراعية تدهورت الزراعة إلى الحضيض فسدت المشارب وبطلت المصالح ، كما عانى المزارعون الفقر والفاقة لان عائد كدحهم كان ينول إلى طبقة الاقطاعيين .. فأنت الجوائح على التناثر (الزراعة) ورقت أحوالهم . ولم يجد الكثيرون منهم بدا من الفرار إلى المدن والاشتغال بالهن الحرة ، كما استكان البعض الآخر للظلم على مضض ، وتحولت البقية الباقية إلى مجرد اجراء ، وفي ذلك يقول مسكويه .. وصاروا بين هارب حال ، وبين مظلوم صابر لا ينصف ، وبين مستريح إلى تسليم ضيعته إلى المقطع ليأمن شره ويوافقه .

وبينا كانت أحوال الفلاحين تزداد سوءاً ، كانت الطبقة المقطعة تزداد فراء وتسلطاً ، مستغلة في ذلك ضعف الخلافة وعدم قدرتها على الردع ، فبقي المقطمون من غير تقشيش .. ومن غير اشراف على احترام من الخراب^(٢٩) ، لذلك كله اتسعت الهوة بين الطبقات وبلغ التناقض الاجتماعي مداه ، فوجدت الدهوة القرطية تربة صالحة بين جبهة الفلاحين وارقاء الأرض .

ولم يكن العمال والحرفيون في المدن أحسن حالاً من سكان الريف . فقد وقعوا في دائرة استغلال أصحاب الأعمال ، وذلك لوفرة الأيدي العاملة نتيجة

هجرة المزارعين إلى المدن . وإذا سخط العمال على أصحاب ابتزاز طاقاتهم فقد سخط الآخرون على الدولة لمجزها عن حمايتهم من ابتزاز أجناس الدرك الذين كانوا دائمي الاغارة على دور الصناعة بغية السلب والنهب .. خاصة وأنها كانت جميعاً في مكان واحد (٣١) .

كانت طبقة العمال في المدن على درجتين ، الأحرار والعبيد - كما هو الحال بالنسبة للزراع في القرى - ووفق مصطلح العصر أطلق على الأحرار منهم اسم « العامة » وقد وصفهم الغزالي بالجهل تحقيراً لشأنهم .

وكان معظم هؤلاء من الموالي لأن العرب أنفوا من الاشتغال بالعمل اليدوي فكانوا أبعد الناس عن الصنائع (٣٢) .

وإلى جانب العامة ، وجدت جماعات سخرها أصحاب الأعمال في الصناعات كما سخر أخوانهم بالريف في فلاحه الأرض واستصلاحها .

والواقع ان الطبقة المالية في المدن كانت أكثر وعياً بالمسألة الاجتماعية ، لما أنطوت عليه طبيعة العمل بالمهنة الواحدة من ترابط وتماسك فكان لكل حرفة رئيسها الذي عرف بالاستاذ ويشرف على العمال والصناع داخل فابريقته ، ولما كانت المهن والصناعات يحممها مكان موحد في المدينة قوطدت الصلة بين الاساتذة وتضافروا لمواجهة اغارات الاجناد .

واذا كانت الثورة المبائية قد جندت دعائها من بين رجال هذه الطبقة الوسطى في المدن ، فقد وجد القرامطة فيهم ضالهم المنشودة ، واختاروا دعائهم من الاساتذة لبث الدعوة بين جماعير العمال الغاضعين لنفوذهم ولجنيدهم في سلك تنظيمي . لذلك اعتقد بعض الدارسين ان النقابات الاسلامية أسست في ذلك العصر بفضل الدعوة القرمطية ، فذكر ماسينيون (٣٤) ان هذه النقابات

كانت سلاحاً أشهره دعاة القرامطة في نضالهم لتوحيد طبقة العمال في العالم الاسلامي ، وأيد في ذلك برنارد لويس على أساس تجسيد جماعة اخوان الصفا للعمل والعمال . وموضوع نشأة النقابات الاسلامية من المسائل الشائكة في التاريخ الاسلامي ، إذ خالف بعض الدارسين هذا الرأي ، فذهب الدكتور الدوري^(٣٥) إلى ان النقابات الاسلامية ظهرت في القرن الثاني الهجري أي قبل ظهور الدعوة القرمطية ، وساق عدداً من الاسانيد والقرائن التي تبرز وجاهة رأيه .

ونستطيع ان نوفق بين الاتجاهين دون ان نعتقد بصواب أي منهم ، فالراجع ان النقابات وجدت قبل ظهور القرامطة ، لكنها لم تظهر في القرن الثاني الهجري كما ذهب الدكتور الدوري ذلك ان الظروف الموضوعية آنذ لم تكن قد تهيأت بعد ، فعق عصر الوائلي (٢٣٢ هـ) كانت الخلافة العباسية في أوج سطوتها ، وكان الاتراك اداة للخلافة تسخرهم في مشروعاتها حيث شاءت ، ولم يبدأ خطرهم الا في العصر العباسي الثاني حيث آذوا الرعية ويطشوا بالصناع ، ونعلم ان خلفاء العصر العباسي الأول كانوا - كما يقول الدكتور الدوري - على صلة طيبة برؤساء الحرف وكان الخليفة يختارهم بنفسه ويكفل لهم الأمان والطمأنينة ، فلم تكن ثمة حاجة لظهور النقابات في ذلك الحين وانما ارتبطت نشأتها ببده تسلط الأتراك واغاراتهم على الأسواق ودور الصناعة ، عندئذ دعت الضرورة لتشكيل الا للنقابات حتى تتصدى لخطر الاجناد ، فيكون التوقيت المنطقي لظهورها هو العقد الرابع من القرن الثالث الهجري وليس القرن الثاني كما ذهب الدكتور الدوري . وأيضاً يتضح خطأ لويس في الربط بين ظهور النقابات وبين الدعوة القرمطية اعتقاداً على رسائل اخوان الصفا وتجديدها للعالة ، اذا علمنا ان هذه الرسائل لم تظهر قبل النصف الاول من القرن الرابع الهجري^(٣٦) أي بعد ظهور القرامطة بسنوات طويلة ، والمعقول ان هذه النقابات كانت موجودة حقاً قبل الدعوة القرمطية لكنها اتخذت بفضلها طابعاً جديداً من حيث التنظيم والغرض ، فبعد ان كانت تنظيمياً علنياً يقتصر على رؤساء الحرف وحدهم لتكثيف علاقاتهم

بالسلطة والدفاع عن مصالحهم ازامها ، تحولت بفعل الدعوة القرمطية إلى جهاز سري يضم رؤساء الحرف والمال معاً لاسقاط السلطة من أساسها واقامة مجتمع جديد .

اما التجارة ، فازدهرت في هذا العصر بسبب التحكم في منافذ وطرق التجارة العالمية ، إذ تمت السيطرة على الطريق البري عبر آسيا بعد ضم بلاد التركستان حتى مشارف الصين ، فكانت القوافل تبدأ طريقها من شرق آسيا عبر التركستان وفارس والعراق ومنها تتجه إلى الشام فمصر فشمال افريقية ومنها تنقل السلع إلى موانئ أوروبا . كما هيمن العباسيون على البحار الشرقية ووصلت سفنهم إلى الصين نفسها حيث أقامت جالية اسلامية في ميناء كانتون كانت تصل بالتجارة . وكانت السفن العباسية تجوب بحار الصين والمحيط الهندي فالخليج الفارسي (٣٨) ، وأدى ذلك إلى انتعاش الموانئ الاسلامية على الخليج كسيراف والابلة ، وبرزت أهمية البصرة كمدينة تجارية تنص بالنشاط والحركة . فكانت البضائع تنقل من البصرة إلى بغداد ومنها إلى موانئ الشام وأوروبا أو تتجه إلى البحر الاحمر وتنقل برياً إلى موانئ مصر ، وقد تصل موانئ شمال أفريقيا ومنها إلى أوروبا (٣٩) . وقد جنى العالم الاسلامي ارباحاً طائلة من التجارة العالمية وفي ذلك يقول آدم ميتز (٤٠) . كانت التجارة مظهرأ من مظاهر أبهة الاسلام ، وصارت هي السيدة في بلادها ، وكانت سفن المسلمين وقوافلهم تجوب كل البحار والبلاد ، وأخذت تجارة المسلمين المكان الأول في التجارة العالمية حتى كانت بغداد تقرر الأسعار للعالم في ذلك العصر في البضائع « الكمالية على الاقل » والمبارة الأخيرة التي ذكرها ميتز من الأهمية بمكان ويفهم منها ان التجارة ومواردها كانت تتركز بالدرجة الأولى لرفاهية الخلفاء وقواد الجند والوزراء والكتاب ، ولا غرو فأهم سلمها كانت كماليات كالبلط والجواهر والحوبر والريق الذي ، كانت سوقهم تعتمد على كبار الموظفين والاغنياء (٤١) . مصداق ذلك ما تمتعت به بغداد والبصرة من أهمية تجارية ، ففي بغداد أقام الخليفة

ومن حوله الارستقراطية العسكرية وبيروقراطية الوزراء والكتائب ، وفي البصرة تركزت بورجوازية التجار وقد ذكر ابن الفقيه (٤٢) الذي زارها حول سنة ٢٩٠ هـ ان « أبعد الناس نجمة في الكسب بصري وحيري ، ومن دخل فرغانة القصوى والسوس الاقصى فلا بد ان يرى فيها بصرياً وحيرياً » .

من ذلك يتضح ان المجتمع المراقي عشية قيام القرامطة قد تحول إلى طور تجاري صارت فيه التجارة من أهم اركان الحياة الاقتصادية بعد ان كانت قانونية . وكانت لهذا التحول الاقتصادي أثره في خلخلة البناء الاجتماعي واعادة تشكيله على أسس جديدة ، فمن ناحية ظهرت طبقة التجار التي اقتطعت الضياع وسخرت في زراعتها جموع الفلاحين والمبيد كما أسلفنا القول ، وازدادت ترف هذه الطبقة على حساب الكادحين ، فكان رأس المال والترف مرتبطين في بلاد الاسلام ارتباطاً وثيقاً وكان كبار التجار هم المشتغلون بتجارة الترف والنعم (٤٤) وارتبط بالبورجوازية التجارية طبقة جديدة من رجال الاعمال والمال ، فظهر المرابون الذين أثروا أيضاً على حساب الطبقات الفقيرة وكان معظم هؤلاء من اليهود الذين خبروا افانين الصيرفة وشؤون المال (٤٥) .

فصارى القول ان الظروف الموضوعية في بلاد العراق تهيأت في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري لتقبل الدعوة القرمطية نتيجة الفوضى السياسية ، واحتدام التناقضات الاجتماعية فقد ازداد الاغنياء ثراء والفقراء فاقة (٤٦) وبلغ السخط مداه بين المال وصغار الفلاحين وأهل الحرف (٤٧) ، وما كان لهذا السخط ان يتحول إلى عمل ايجابي الا بوجود الوعي الطبقي ، وقد حدث نتيجة الازدهار الفكري في هذا العصر ، واتجاه الفكر الشيعي بصفة خاصة نحو تبني قضية العدل الاجتماعي .

اما عن النهضة الثقافية فقد ظهرت منذ خلافة المأمون حيث قامت حركة

الترجمة الواسعة إلى العربية . ففي بيت الحكمة ببغداد ترجمت امهات الكتب الهلينية والشرقية على السواء ، فاطلع المسلمون على تراث الحضارات القديمة اليونانية والفارسية والهندية وأقبلوا على دراسة هذا التراث وتمثله بتشجيع من ذلك الخليفة المستنير ، وأخذ الفكر الاسلامي يرتكن على أساس علمي حيث شرعت المذاهب السياسية والدينية تقوم فلسفتها النظرية على ركائز منطقية .

وظهرت التيارات المختلفة في هذا العصر وكان هناك تياران أساسيان احدهما عقلائي هيوماني تبنوا المعتزلة رواد النظر العقلي في الاسلام ثم تطور على أيدي الفلاسفة كالكندي والفارابي وابن سينا . اما التيار السلفي الرجعي فقد مثله الاشاعرة والحنابلة ووصل إلى ذروته على يد الفزاري وتصارع الاتجاهان صراحا مربراً لم يكن محض خلاف فكري مذهبي بقدر ما كان تمبيراً عن مواقف سياسية وقضايا اجتماعية .

وبديهي ان يراكب التشيع هذه النهضة الفكرية ويفيد منها في صياغة معتقداته المذهبية ، ولما كان الشيعة حزباً مغلوباً على أمره ، فقد تبنوا التيار العقلي الانساني في غماسة الجماهير الساخطة على السلطة . ونحن نعرف ان الدعوة السرية الشيعية ركبها ينو العباس وحرّموا ابناء عمومته من العلويين ثم ارجعهم ضد بني امية ، لذلك حفل العصر العباسي الاول بثورات العلويين التي لم يتوان العباسيون في قمعها بشدة وشراسة . وتعرض الحزب الشيعي لهنة شديدة بسبب الاضطهاد العباسي من ناحية ولحدوث الانشقاقات بين العلويين ثم جهادهم ضد بني امية ، لذلك حفل طوائف شتى منها الزيدية التي انقسمت على نفسها أيضاً إلى عدة فرق تتراوح أفكارها بين الاعتدال والفساد ، وكان هذا الانقسام مدعاة لفشل كافة ثورات الزيدية رغم كثرتها وخطورتها.

أما الفرع الآخر الذي يمثله الشيعة الامامية فقد انقسم إلى شعبتين امامية

أنني عشرية واسماعيلية وقد علا شأن الاسماعيلية حتى احتوا في مذهبهم غالبية
الاثني عشرية ، وعلى خلاف الزيدية عمد الاسماعيلية إلى الدعوة السرية المنظمة
بعد فشل الثورات الزيدية الهوجاء .

فطن الاسماعيلية إلى خطورة التناقضات الاجتماعية في العراق في عصر تسلط
الأتراك فكيفوا مذهبهم بما يتيح لهم استقطاب الطبقات المستضعفة . فأفادوا
من التيار العقلاني في نسج عقائدهم المذهبية ، ولم يحدوا غضاضة في الأخذ من
التراث الوثني ما تضمنه من نزعات عقلانية انسانية (٤٨) ، كما تبناوا مطلب العدالة
الاجتماعية للجماهير الساخطة في العراق ، ومزجوا بين التيارين في إطار مذهبي
ديني ، ذلك ان منزلتهم الدينية السامية - باعتبارهم من آل البيت - أكسبت
النزعة العقلانية والعدل الاجتماعي طابعاً دينياً مميزاً . ومن هنا يمكن تفسير رواج
دعوتهم وشدة الاقبال عليها ، إذ كان للعامل الديني أثره في اعطاء الثورات
الاجتماعية أطوارها الشرعي ، فضلاً عن مضمونها الايديولوجي وفي ذلك يقول
أحد الدارسين (٥٠) لا يعرف التاريخ الاسلامي مذهباً ثورياً لا يستند إلى أساس
روحي أو حركة ثورية عامة لا ترجع إلى الدين ، وفي شيء من التفصيل قال
باحث آخر (٥١) .. كان من المألوف في العصور الاسلامية ان تظهر الجماعات
الداعية إلى الثورة السياسية مستنيرة بالمذهب الشيعي في سبيل نشر رسالتها
وتأليب رجالهم إلى ان يستتب لها الأمر فتسفر عن حقيقة أمرها .. ولقد كان
الروح الشيعي من أهم هذه الاوتار الاسلامية حساسية ، وأفاد منظمو الحركات
السياسية منه في بث دعوتهم وتأليب الناس حولهم . وسواء اكلنت الدعوة
الاسماعيلية أحنوت الثورة الاجتماعية في العراق .. أو ان الثورة الاجتماعية
أستقرت بالدعوة الشيعية لخدمة أغراضها . فالثابت ان اللقاء بين الدعوة والثورة
قد تم وأسفر عن نجاح الثورة ، التي انفصلت عن الدعوة الاسماعيلية ما كان
للجماهير الساخطة ان تحقق مطالبها ، فقد أذكت الدعوة فيها الوعي الثوري ،
وأعطت الثورة مشروعية الانطلاق ، كما ان الدعوة الدينية وحدها لم تكن

لتحقق أهدافها ما لم تضع وزناً لمسألة العدل الاجتماعي^(٥٢) .

وعلى ذلك ، ارتبطت الحركة القرمطية بالدعوة الاسماعيلية ، فكان الامام الاسماعيلي يقيم بسلمية - جنوبي حصص - مستقراً بينما يدعو الدعاة له في الامصار وكان داعيته بالمراق - ويدهى حسين الاهوازي - هو الذي اتصل بمحمدان بن الاشعث الملقب بقرمط^(٥٣) وجنده في سلك الدعوة الاسماعيلية . واستطاع حمدان بث الدعوة في سواد العراق والبحرين ، ولما استثمر القدرة على الاستقلال انفصل عن الدعوة وحمل لنفسه ، ومها قبل عن أسباب الانشقاق^(٥٤) ، فالثابت ان الحركة القرمطية افادت الدعوة الاسماعيلية وفوتت عليها غرضها في احتوائها ، وهذا يؤكد ضالة الجوانب الانتقادية المذهبية بالقياس إلى المضمون الاجتماعي للحركة . والدليل على ذلك ان زعماءها لم يتورعوا عن اظهار ميلهم لخلفاء بني العباس أحياناً ، ثم اعلان ولائهم للفاطميين في أحيان أخرى وفقاً لمقتضيات الحال وحفاظاً على دولتهم من أخطار القوتين الاعظم ، كما لم يتقاعسوا في غزو أراضي الدولتين معاً حين كانت تسنح لهم الفرص^(٥٥) والدارس لمقائيد القرامطة ونظمهم يلمس اختلافات جوهرية بينها وبين المقائيد والنظم الاسماعيلية رغم تأكيد بعض المؤرخين^(٥٦) على ان القرامطة أحد فروع الاسماعيلية .

لا شك ان حمدان بن الاشعث - ذلك القروي النبطي - قد أوتي مقدرة فذة وذكاء فاقاً أهله لرئاسة الجهاز السري الاسماعيلي في العراق خلفاً للحسين الاهوازي الداعية الاسماعيلي . وفي الفترة ما بين عامي ٢٦١ هـ ٢٧٨ هـ دأب على تنظيم الدعوة واحكام خططها ، وفي عام ٢٧٨ هـ أعلن الثورة على بني العباس وحرر جيوشهم الواحد تلو الآخر واستطاع ارساء قواعد دولة مستقلة في سواد العراق تولى حكمها حتى عام ٢٩٦ هـ ، وتطلع القرامطة للاستيلاء على بلاد الشام وأحرزوا عدة انتصارات في هذا الصدد ، لكن العباسيين أفلحوا في إيقاف توسعهم ثم القضاء على دولتهم بالعراق في النهاية ، بينما أخفقوا في اسقاط قرامطة

البحرين فطلت دولتهم قائمة حتى سنة ٣٩٨ هـ .

ونحن في غنى عن سرد تاريخ القرامطة في العراق والبحرين ، وما يعنيها هو ان نفق على عبقرية ذلك العمل السري الذي أقام تلك الدولة لتظل شوكة في جنبتي الخلافتين العباسية والفاطمية ما ينيف على قرن من الزمان .

ومعلوماتنا في هذا الصدد مستمدة من المصادر المعادية للقرامطة مثل كتاب كشف امرار الباطنية والقرامطة للحادي الثاني وكتاب فضائح الباطنية للغزالي ، وفيها يتضح الخلط بين الدعوة القرمطية والدعوة الاسماعيليه . حقيقة ان الدعوة القرمطية تأثرت إلى أبعد الحدود بالنظام السري الاسماعيلي ، لكن كانت لها سماتها المميزة وقسماتها الخاصة . فالدعوة الاسماعيليه ذاتها تفاوتت في تقاليدها ونظمها باختلاف البيئات التي قامت فيها ، فالاسماعيليه في سوريا تختلف عقائدياً وفلسفياً واجتماعياً عن الاسماعيليه في اليمن ، القرامطة في تنظيمهم السري على نهج دورة الفلك ، والاسماعيليه في فارس غير الاسماعيليه في المغرب . وهكذا ^(٥٧) كذلك اختلفت الدعوة الاسماعيليه بتفاوت الأزمنة فنجد بين الاسماعيليه في القرن الرابع وبين متأخريهم في القرن الخامس الهجري بونا بعيداً ^(٥٨) .

ومع ذلك يمكن معرفة طبيعة الدعوة القرمطية ونظمها واساليبها ومدى تأثيرها بظروف المجتمع وروح العصر . وأول ما يسترعي الانتباه ان قرامطة العراق والبحرين غير الفاطميين في مصر ، وصائبه حوران في فلسفة دعوتهم وتنظيماتهم . ولما كان للصائبة باع طويل في علم الفلك ، فقد سار القرامطة وأفادوا من ثقافة العصر وبالذات عن الفكر ^(٥٩) فاعتقدوا ان تدابير العالم منوطة بالكواكب السيارة السبع ^(٦٠) لذا بدأت دعوتهم للإمام الاسماعيلي السابع ، كما جرت على نسق الدعوة الاسماعيليه في تقسيم منطقة الدعوة إلى اثني عشر

شهرًا ، والشهر إلى ثلاثين يومًا ، واليوم إلى أربعة عشر منهم ثلاثون نقيًا ،
يأتمر بأمر كل منهم أربعة وعشرون داعية ، وهذا التقسيم قائم على أساس فلكي ،
فالسنة تنقسم إلى اثني عشر شهرًا ، والشهر إلى ثلاثين يومًا ، واليوم إلى أربع
وعشرين ساعة ، هكذا أفاد القرامطة من الخبرة الفلكية في استخلاص نظرية
فلسفية لتكون أثرت في نظام دعوتهم ، ومن هنا يصدق قول (٦١) ميتر ، بتأثر
القرامطة بالمذاهب القديمة التي كانت بالعراق .

ولما استقل حمدان بن الأشعث بأمر الدعوة وصار داعيًا مطلقًا (٦٢) ظل
محافظًا على الفلسفة السبئية (٦٣) فجعل مراتب الدعوة سبعًا لكل منها بلاغًا
حسب رتبة الفرد في البناء الهرمي التنظيمي ، فالبلاغ الأول للعامة والثاني لمن
فوقهم قليلًا ، والثالث لمن دخل في المذهب سنة ، ثم يعطى بعد ذلك بلاغًا
كلما طال بقاءه سنة أخرى حتى يصل إلى الدرجة السابعة فيتلقى البلاغ
السابع (٦٤) والبلاغ الأخير يتضمن أسرار المذهب وحقائقه الأساسية (٦٥) .

ولعل أهم هذه الحقائق التي كشف عنها حمدان لخاصته من النقباء أنه يدعو
لنفسه وليس للإمام الإسماعيلي في حين أن ما عداهم قد حجب عنهم هذا السر ،
فكان النقباء يعطون الدعاة خواتم من الطين الأبيض مكتوبًا عليها : محمد بن
إسماعيل الإمام المهدي ولي الله (٦٦) حتى يقبل الاتباع على الدعوة لارتباطها
بآل البيت .

وقد حرص حمدان على اختيار النقباء من أقاربه وأصحابه (٦٧) ، ثم حدد لهم
أقاليم الدعوة فانتشروا فيها (٦٨) . وكانت الصلة بينه وبينهم وطيدة ومحكمة ،
ويمزى إليه استخدام الحمام الزاجل في تبادل الرسائل (٦٩) مع نقباء الدعوة .

أما الدعاة فكثروا على مرتبتين : الأولى « المستجيب » والثانية « المكاسر »
وقيل إن عبادان - صهر حمدان - وضع كتابًا في شروط اختيار الدعاة عرف

بكتاب « الحدود » حدد فيه صفات الدهاة كالعلم والتقوى والحياسة والمداواة والمخاتة والقدرة على الجدل والخطابة .. الخ ..

فالدهامي « المستجيب » وجب ان يكون ذكياً حسن المظهر قادراً على التأثير وجذب الاتباع ، وتقف مهمته عند هذا الحد لذلك فهو أشبه بكلب الصيد الذي يجلب الطرائد على حد بعض الدارسين .

فاذا ما تمرس في الأمر واطهر كفاءة ومقدرة تحول إلى مرتبة « المكاسر » أي الذي يستطيع ان يكاسر حجاج خصومه ، ولذا وجب ان يكون عالمياً بالدعوة متبحراً في العالم قادراً على منازلة شيوخ المذاهب الأخرى ومحاجاتهم وتشكيك العامة في معتقداتهم المذهبية عن طريق تقنيدهم اسانيد شيوخهم ، كما وجب ان يكون لبقاً قادراً على اثارة المشكلات التي تمس حياة الناس ، والقاء مسئوليتها على أولي الأمر ، واقتناعهم انه لا مناص للخلاص الا بالدعوة « للهدى المنتظر » الذي يدعو اليه . وغالباً ما كان المكاسر يختار من رؤوس المعصيات القوة حتى تحميه وتشد ازوره اذا ما حاقت به الاخطار ، او تلتف حوله وتدخل في دعوته لملو مكائنه « فالتناس على دين ملوكهم » .

ولم يترك حمدان للدعاة مطلق الحرية في الدعوة ، انما حدد لهم الاساليب والوسائل ووضع لهم الخطط التي يلتزمون بتنفيذها ، والمراجع السنية والشيعية^(٧٠) تذكر مراحل تسما يتبعها الداعية في كسب الاتباع .. وهي التفرس ، والمؤانسة ، والتشكيك ، والتعليق ، والربط . والتدليس ، والتليبس ، والخلع والسلخ ونحن نرجح ان هذه المراحل كانت سبماً فقط جرياً على الفللفة السبمية في التنظيم ، ونعتقد ان حالي « التدليس والتليبس » من نسج خيال خصوم الغرامطة لتشويه دعوتهم ، فليس معقولاً ان يعم الغرامطة انفسهم « بالتدليس والتليبس » كما ان وضعها بين مرحلي « الربط والخلع » تدليس واضح فبدونها

يبدو التسلسل المرحلي منطقيا من ناحية ومتسقا مع روح النظام وفلسفته السببية من ناحية أخرى .

وفي المرحلة الاولى - مرحلة التفريس - يختار الداعية بعين فاحصة الشخص المراد استقطابه للدعوة ، فيخاطبه بلفظه المحببة ، مدخلا في روعه انه على نفس مذهبه سنيا كان او خارجيا او شيعيا (٧١) الخ .. متعاطفا معه فيما يعاني من مشكلات ، محاولا القاء تبعثها على الخلافة .

فاذا لمس منه استجابة زاد في تودده اليه ومؤانسته وهون من أمر ما أشكل عليه مطمئنا اياه بأن الخلاص لا محالة آت على يد احد رجال آل بيت الرسول (ص) .

ثم بعد ذلك تأتي مرحلة التشكيك ، وفيها يرمي الداعي إلى تحوير التابع من معتقداته المذهبية فيربط بين المذهب السائد وبين الظلم الاجتماعي .. وينتهي إلى فساد سياسة الحكام ورجح للفساد مذهبهم ، فالتشكيك اذن يكون في مذهب الدولة لا في العقيدة الاسلامية كما يزعم مؤرخو السنة والشيعه .

وحين يتشكك التابع في مذهب الدولة ويلج في طلب مذهب بديل يتبع له من ازمته مخرجا ، يترتب الداعي حتى يتأكد من صدق عزمته ، فاذا تبين له ذلك صارحه بضرورة اخذ العهد والميثاق بالتكتم وعدم افشاء اسرار المذهب البديل ، واذا تشكك الداعي في نواياه اعرض عنه . لذلك تسمى هذه المرحلة « بالتعليق » ، اي التي يتعلق بها ويتوقف عليها دخول التابع في الدعوة والانخراط في سلكها .

فاذا ما اظهر التابع استعداداه للالتزام بالطاعة لامام من آل البيت

والاستجابة لأوامر الداعي وتنفيذها بدقة وتقان أخذ عليه الداعي عهداً بذلك بمقتضاه يصبح مرتبطاً بالدعوة^(٧٢) . ومن هنا عرفت هذه المرحلة « بالربط » .

ويرتبط بها بداهة مرحلة الخلع^(٧٣) . وتعني توقف التابع عن مباشرة تعاليم مذهب السابق بعد إعلانه الدخول في الدعوة . وليس - كما يزعم الغزالي - تحلي التابع عن التكاليف الشرعية .

وحين يثبت الداعي التزامه بتعاليم الدعوة ومباشرة شئونها يكون قد انفصل عن مذهب السابق وأصبح عضواً في الدعوة القرمطية وبذلك يتم استقطاب العضو العامل في الدعوة بعد اجتياز تلك السبع والتسليم ببلاغاتها .. ونجد لذلك سنداً في رواية ابن النديم^(٧٤) عن البلاغات السبعة ، في الدعوة القرمطية .

كما سبق يتضح يجلاء أن الدعاة كانوا يقولون في دعوتهم على الربط بين القيم الدينية والمعادلة الاجتماعية ، ومن هنا نجحوا في كسب الانصار ولو كانت الدعوة مذهبية فقط لما قدر لها النجاح والانتشار^(٧٥) ، فقد اعتمد الدعاة على القطاعات الفقيرة والطبقات الكادحة التي لم تكن التعميدات المذهبية المنغزة تتفق وقدراتها العقلية^(٧٦) لكن الجانب الاجتماعي الذي انطوت عليه الدعوة ممثلاً في اقرار مبدأ العدالة صادف استجابة لدى الجماهير الساخطة من الفلاحين والمبيد المسخرين والعمال والمهنيين في سواد العراق والبحرين بمذنه وقراء . ولا غرو فقد كان الدعاة يقدمون اليهم من الاموال ما يعينهم على مواجهة أعباء العيش وشظف الحياة ، فضلاً عن وعدهم بأنهم سيرثون أملاك سادتهم وجلادهم من أهل الظلم والجور^(٧٧) وأن هذه الاملاك التي ستؤول اليهم تصبح لهم حقاً مشروعاً حسب الآية الكريمة « ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الارض ونجعلهم أئمةً ونجعلهم الوارثين » . لذلك نستبعد ما ذهب اليه أحد الدارسين^(٧٨) من أن الجانب

الاجتماعي في الدعوة كان على حساب الجانب الديني حيث أومد الدعاة أتباعهم أن « الانبياء والسلطين أنزلوا الجماهير إلى مستوى المبودية الاجتماعية » . ويبدو أنه تأثر في ذلك برواية للبغدادي ^(٧٩) تقول أن « القرامطة اعتقدوا أن الانبياء كنوح وموسى وعيسى ومحمد وكل من ادعى النبوة كانوا أصحاب نواويس وخاريق أحبوا الزعامة على العامة فخذعهم بنونجيات واستبدوم بشرائهم » ، والبغدادي من كتاب الفرق الذين اعتبروا من خالف مذهب أهل السنة كفره زنادقة . والثابت أن القرامطة نددوا فقط بالحكام دون الانبياء وحسبنا شهادة رحلة زار بلاد البحرين في عهد القرامطة واعترف - رغم عدائه لهم - بأنهم يعترفون بنبوة محمد ^(٨٠) وأن ألويتهم كانت تحمل آيات من القرآن الكريم تؤكد على مفهوم العدالة في الاسلام ، وقدعو إلى تطبيقها ، وفي هذا المعنى ذكر ابن الأثير ^(٨١) أن علياً بن عيسى وزير المقتدر العباسي - وكان صاحب ضياع واسعة - قبض على قرمطي فأجابه قائلاً « لما صح عندي أنه على الحق ، وانت وصاحبك - أي الخليفة - كفار تأخذون ما ليس لكم » . وفي ذلك دلالة ناصعة على أن الدعوة القرمطية كانت تنشد عدالة الاسلام وليس هدم شريعته ، بل استهدفت الاطاحة بالحكام لخروجهم على هذه الشريعة .

وقد وفى حمدان بن الاشعث بما عهد اليه أصحابه بعد قيام الدولة ، فقد توخى تطبيق العدالة الاجتماعية في صورة مثلى فيما عرف بنظام « الالفة » الذي يعد تجربة اشتراكية فذة تثير الإعجاب « إذ نزل الفرد عما يملكه للجماعة ، وأصبح ما يقدمه الفرد من خدمات للجماعة وما يبذله من نشاط في نصرة دعوتها هو الذي يحدد مكانه ووضع في المجتمع » على حد تعبير باحث معاصر ^(٨٢) ولا يخالفنا شك في أن حمدان استوحى هذا النظام من تعاليم الاسلام ، والقرآن الكريم زاخر بالآيات التي تحض على الالفة والتعاون لصالح الجماعة ، قال تعالى « واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً » ، « ولو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألفت بين

قلوبهم ولكن الله الف بينهم انه عزيز حكيم ، ، وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان الخ .

وقد أورد النووي (٨٣) معلومات مشيرة عن تلك التجربة الرائدة ، إذ يقول : ثم فرض عليهم الالفة ، وهو ان يجمعوا أموالهم في موضع واحد وان يكونوا فيه اسرة واحدة ، ولا يفضل أحد منهم صاحبه وأخاه في ملك يملكه . واقام الدعاة في كل قرية رجلا مختاراً من ثقاتها يجمع عنده أموال أهل قريته من بقر وغنم وحلى ومتاع وغيره ، وأخذ كل رجل منهم بالاجتهاد على صناعته والتكسب يحمده ليكون له الفضل في رقبته ، وجمعت المرأة كسبها من مفرها ، والصبي اجرة نظارته للطير ، وأتوه بها . فلم يملك أحد منهم الا سيفه وسلاحه ، ولم يختلف ذلك النظام بمسقوط قرامطة العراق انما استمر في دولتهم بالبحرين ، وأثار اعجاب ابن حوقل (٨٤) الذي يارك صورة واضحة عن نظام الحكم في هذه الدولة . ويتضح انه كانت أشبه بالجمهورية الديمقراطية (٨٥) فنه بالملكية (٨٦) الوراثية .

ويخيل لنا ان حمدان قرمط لم يبتدع هذا النظام ابتداء ، انما اجتهد في تطبيق مفهومه للمدالة الاجتماعية في الاسلام بما يتواءم وظروف مجتمع زراعي صناعي مستفيداً في ذلك من الأفكار والآراء ذات الطابع الانساني في الحضارات السابقة بما لا يتعارض ومبادئ الاسلام ، واجتهاده في هذا الصدد أشبه باجتهد عمر بن الخطاب حين شرع في تنظيم الدولة الاسلامية بعد الفتوحات الكبرى (٨٧) .

ولم يكن هذا النظام متأثراً في فلسفته بالعقائد الفنوصية النصرانية القائلة بتأليه الحكم على أساس نظرية الحلول كما ذهب ابن حزم (٨٨) ونقله عنه آدم مينز (٨٩) . كما لم يكن احياء للذاهب الفارسية القديمة كالزردكية وما تلاها من آراء الخزمية والبابكية الداعية إلى الاباحية والشيوعية في المال والنساء كما زعم

البغدادي^(٩٠) فكل هذه الافتراءات من نسج خصوم الحركة كالبغدادي والنزالي والهادي ومن نقل عنهم ، وكلهم رأوا في الحركة تمثيلاً لجهود العقائد التي غلبها الاسلام لتندس فيه فتقضي عليه أو تحل محله أما بشكلها القديم أو بشكل الحادي خالص^(٩١) .

وعلينا ان فناقش ما أنطوت عليه تلك النظرة من غلو واسراف مع تبيان مدى تأثر الحركة القرمطية بالمؤثرات الاجنبية ، وكيف ان هذه التأثيرات لا تنال من الطابع الديني الاجتماعي للحركة .

فالذين يهتمون القرامطة بالقول « بالحلل » و « التناسخ » ليسوا على صواب فهذا الاعتقاد لم يكن ليعتمد دعوتهم في شيء إذ ان حلول روح أحدهم في ثور وفي غيره لا يؤكد صحة الدعوة أو يوضح سموها^(٩٢) . ولو ان القرامطة اعتقدوا بأن روح الله حلت في الامام الاحمدي لما خرجوا عليه واستقلوا بدعوتهم ، ولما ناصبوا الاثمة الفواطم العداء ، واتهام ابن حزم القرامطة بتأليه حاكمهم أبي سعيد الجنابي لا يتفق وانقسام القرامطة على أفراد اسرقه شيعاً وأحزاباً متنافسة^(٩٣) .

والقول بدعوتهم إلى الاباحية والشيوعية الجنسية زعم مردود فنده بعض الدارسين المعاصرين من أمثال برنارد لويس ومحمد عليان وعبد الجليل حسن .

فيذكر لويس^(٩٤) ان هذا الفهم الخاطيء منسوب إلى نظام الملك - مؤلف سياستنا الذي اعتبر الحركة القرمطية امتداداً للمزدكية ، بيد ان المزدكية نفسها لم تدع إلى الاباحية ، كذلك يهزى إلى تحامل مؤرخ شيعي - هو ابن رزام - على القرامطة لاسباب سياسية ، فنقل عنهما من جاء بعدهما دون روية أو تمحيص ، ونعتقد ان نظام الملك - وهو سني المذهب - نظر إلى المرأة نظرة ازدراء فاعتبرها مخلوقاً فاسداً ومستودعاً للشرور والالام^(٩٥) ، لذلك تجنن في احكامه

على المرأة القرمطية التي تبوأ مكانة سامية في المجتمع ، فاعتبر سفورها وقيامها بالعمل جنباً إلى جنب مع الرجل وتحملها كافة الاعباء والمسؤوليات على قدم المساواة ، اعتبر ذلك نوعاً من الاباحية المرفوضة كما ان نظام الملك كان سني المذهب متمصباً لآراء الاشاعرة والحنابلة فضلاً عن كونه وزيراً للدولة العسكرية السلاجقية التي أسرفت في اضطهاد الاحزاب الاسماعيلية .

اما ابن رزام الذي ادعى ان حدان قرمط كان يجمع الرجال والنساء في ليلة معلومة فيختلطون ، فكان مدفوعاً في دعواه بتمصبه الشديد للمذهب الاسماعيلي الذي انشقت عنه الحركة القرمطية فوصمها بأبشع التهم على سبيل تشويهها والانتقاص من قدرها .

وينفى الاستاذ عليان عن القرامطة تلك التهم على أساس ان نظام الوراثة الذي حرص القرامطة على اتباعه والحفاظ عليه ، وما تبوأته المرأة في المجتمع القرمطي من احترام ، وما عرف عنه من قوة الرابطة الزوجية ، كل ذلك لا يتسق ومنطق الاباحية (٩٧) .

اما حجة الاستاذ عبد الجليل حسن فقامت على أساس ان المزدكية والحرمية كانتا حركتين اجتماعيتين ثوريتين ، أعلنتا الحرب على نظام الطبقات واستهدفتا العدالة والمساواة ، وارتبط بتماليمها الثورية رفض النظم الاجتماعية المتخلفة المرتبطة بنظام الطبقات المغلفة ، والتخفيف من غلواء قوانين الزواج لصالح الطبقات المستضمة . فقد دعا مزدك إلى انه في وسع الرجل ان يتنازل عن احدى زوجاته إلى رجل آخر مه الاملاق ، وهذا مبدأ انساني - فيما نعتقد - أخذ عن الرسول (ص) حيناً آخر بين المهاجرين والانصار ، فكان الرجل من الانصار يطلق احدى زوجاته ليتزوجها المهاجر . كما فند الاستاذ عبد الجليل دعوى اباحية « الخرمية » - وتعني مذهب اللذة حسب تفسير أعداء الحركة -

على أساس تناقض الروايات في هذا الصدد، ففي الوقت الذي زعم فيه البغدادي مثلاً ان الخرمية يمارسون الشيوعية الجنسية ذكر في موضع آخر انهم بنو مساجد للمسلمين . وكانوا يعلمون اولادهم القرآن الكريم^(٩٨) .

فصارى القول ان التهم التي وجهت إلى القرامطة كالتقول بالحلول والتناسخ ، والدعوة إلى الاباحات والمهرمات أمر لا يتفق وطبيعة الحركة وسجل تاريخها المشرف .

لكن الذي لا شك فيه ان التجربة القرمطية أفادت من ميراث الافكار المستنبية في النظم والنظريات الشرقية والغربية على السواء وكيفتها بما يتفق وطبيعة العصر دوماً تعارض مع تعاليم الاسلام . ونعتقد ان القرامطة أقادوا في نشر دعوتهم وتنظيم مجتمهم من النهضة العلمية وحركة الاستنارة في هذا العصر فقد انعكس تقدم علم الفلك مثلاً عند صابئة حران على فلسفة دعوتهم السرية كما أضحى سلفاً .. كذلك أقادوا في ارساء نظمهم السياسية والاجتماعية من الآراء التي طرحها افلاطون في جمهوريته ، والتي تأثرت بها الفلسفات الشرقية والغربية على السواء فيما بعد ، ووجدت صداها في الفلسفة الاسلامية حتى ليذهب صابن^(٩٩) إلى ان كتاب الجمهورية لافلاطون كان كتاب كل عصر ، استلهمت منه المصور اللاحقة أكثر اتجاهاتها تنوعاً .

حاول افلاطون في الجمهورية تقرير الاصول الضرورية أو وضع التخطيط الأمثل لقيام جمهورية مثالية أو مدينة قاضية بتنقي فيها كل الشرور والافاق التي زخرت بها المجتمعات المعروفة الى عهد ، بحيث تعم الفضيلة وتعود العدالة ويحدث الوفاق بين سكانها^(١٠٠) ، ومع ان افلاطون أفرط في مثاليته فكانت جمهورية يوتوبية صعبة التحقيق ، ومع انه قد تخلى عن كثير من آرائه عندما وضع كتابه « القوانين » استثناءً بهذا الافراط ، فقد احتذى الفلاسفة المسلمون حذوه وتأثروا بأفكاره إلى حد بعيد ، وإذا كانت جماعة اخوان الصفا التي نشأت

في منتصف القرن الرابع الهجري - أي بعد قيام دولة القرامطة - قد صاغت كثيراً من رسائلها يوحى من آراء افلاطون في الجمهورية ، فان فيلسوفاً اسلامياً كالفارابي الف كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » - قبل ظهور الدعوة القرمطية - على غرار جمهورية افلاطون ، وغنى عن القول ان الفارابي مزج بين آراء افلاطون وفلسفة ارسطو ومبادئ الاسلام بما لا يدع للشك سبيلاً^(١٠١) وقدم صورة جديدة ليوتوبيا اجتماعية صعبة التحقيق . اما القرامطة فقد كانوا أول من طبق اعطائها صبغة اسلامية مميزة . يتضح ذلك برصد أوجه التقارب والاتفاق بين آراء افلاطون الطوبوية وبين التجربة القرمطية .

لقد بنى افلاطون فلسفته على أساس فهمه للنفس الانسانية التي تجمع حسب تصوره بين قوى ثلاث : الناطقة والفضيية والشهوانية ، لذلك رأى تقسيم العمل داخل جمهوريته بين طوائف ثلاث : جماعة الحكام وجماعة الحراس ، وجماعة المنتجين ، وهذه الجماعات الثلاث يجب اعدادها وتنشئها منذ الطفولة ، ويعد الحكام اعداداً خاصاً حتى يكتسبوا فضيلة الحكمة والحزم فيصيروا فلاسفة ، والحراس يقرس فيهم فضيلة الشجاعة والمخاطرة ، والمنتجون ينشأون على فضيلة العمل والعفة والاعتدال وهذه الجماعات جميعاً ترتبط برباط الأخوة والمساواة والتعاون على ما يكفل سعادة الجميع ليس الا . والتفرقة بينها قائمة على أساس تقسيم العمل ورأي افلاطون ان العدالة لا تتحقق مع وجود مبدأ الملكية ، لذلك دعا إلى إلغاءها باعتبارها شراً مستطيراً ، كما نادى بالشيوعية الجنسية بين طبقة الحراس ، لكنه عدل عنها بعد ذلك في كتاب القوانين ، وأشاد بالنظام الأسري وأكد على تعزيز الروابط العائلية^(١٠٢) .

فالأي مدى انمكنت هذه الفلسفة على التجربة القرمطية ؟؟ تطال المنا
المصادر بوجود طبقة مستتيرة عاقلة بيدها زمام السلطة ومقاليد الحكم ، رئيسها
عادل غير مستبد يسترشد بحكمة الشورى التي عرفت بالعقدانية^(١٠٣) أي

أصعاب الحل والمقد- ومبدأ الشورى عصب الديموقراطية السياسية في الاسلام- وهذه الجماعة على قدم المساواة مع الحاكم الذي هو أحدم primus inter pares .
عنهم في شيء ويحكم بالعدل والانصاف ، وفق نصيحة اقرانه ، السيد وهم
الاشيرة (١٠٤) والجيش من رجال الدعوة المحيطين بأمرار العلم والحكمة .
البيت هيئة الحكم هذه شبيهة بحكومة الفلاسفة - عند افلاطون - التي أدركت
المعاني الكلية للعدل والجمال والخير الأسمى . ولا ينفرد واحد منهم بالسلطة بل
تتولى جماعة الفلاسفة المشورة (١٠٥) ؟ .

كما تولى شؤون القتال في المجتمع القرمطي جماعة خاصة من المحاربين الذين
كانوا يعدون منذ الطفولة اعداداً عسكرياً صرفاً وفق نظام للتربية متمارفين عليه
فكانوا يجمعون في دور خاصة ويركبون الخيل ويتعلمون الفروسية وحمل السلاح
ويذكر المقرئ (١٠٦) ان جماعة المقاتلة في الاحياء بلغت عشرين الف جندي
على استمداد التضحية والفداء، وكانوا في شجاعتهم في القتال مضرب الامثال (١٠٧)
من الواضح اذن ان القرامطة تأثروا في هذا الصدد بأراء افلاطون فيما يتعلق
بطبقة الحراس التي كانت تعد منذ طفولتها اعداداً رياضياً فاذا بلغوا الثانية عشرة
يزاولون التدريبات العسكرية ويتفرضون للحرب تفرغاً تاماً (١٠٨) .

اما قطاع المنتجين في المجتمع القرمطي فكان ينهض برسالته على خير وجه
وقد ذكر ناصر خسرو (١٠٩) ان ثلاثين الفا كانوا يعملون في الاحياء بالزراعة
وفلاحة البساتين ، وان الممال والمهنيين كانوا ينتظمون في جماعات متخصصة ،
وحق النساء والاطفال كانت لهم اعمالهم المحددة كما أشار النويري .

كما كان القرامطة يقدمون المون لكل صاحب صناعة ينزل دولتهم ويعدون
بيوتاً خاصة لسكنائهم على حساب المجموع ، فوجه الشبه من ثم كبير بين القوى
العاملة بنظامها في المجتمع القرمطي وبين آراء افلاطون عن تكريس طبقة خاصة
للمنتجين تقوم على أساس من التفاني والمعة والتعاون والاعتدال (١١٠)

والوضع السامي الذي حظيت به المرأة في المجتمع القرمطي ومساواتها بالرجل في تحمل المسئوليات والاعباء^(١١١) ، يقابله حرص افلاطون على مبدأ المساواة بين الجنسين . فلم يميز في نظامه انثروبوي بين البنين والبنات ، وأدرك ضرورة استغلال كافة قوى المجتمع وتكريسها لخدمة الدولة^(١١٢) .

لذلك يمكن القول بأن القرامطة تأثروا إلى حد بعيد بأراء افلاطون حين اقاموا تجربتهم الاشتراكية في العراق والبحرين بعد تكييفها مع الواقع الاجتماعي واكسابها طابعاً مميزاً يستند بالدرجة الأولى على مبدأ العدالة في الاسلام .

المراجع والخواشي

- (١) ابن النديم : الفهرست ج ١ ص ١٨٩ .
- (٢) نهاية الأرب ج ٢٣ ورقة ٥٧ مخطوط .
- (٣) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ج ٢ ص ٦٩ .
- (٤) انظر : محمد عبد الفتاح عليان : قرامطة العراق ص ٢١٧ .
- (٥) التنبيه والرد على اهل الاهواء والبدع ص ٢٦ ، ٢٧ .
- (٦) الفرق بين الفرق ص ٢٧٨ .
- (٧) فضائح الباطنية ص ٤٧ .
- (٨) نفسه ص ٢٩ .
- (٩) تاريخ الامم والملوك ج ٨ ص ١٥٩ .
- (١٠) نفسه ص ١٦٢ .
- (١١) اتعاظ الحنفا ص ١٠٧ .
- (١٢) نفسه ص ١٣٠ .
- (١٣) عبد الجليل حسن : ثورة الفاضلين — مجلة الكاتب عدد ١١٧ ص ١٥٦ .
- (١٤) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ح ٢ ص ٦٢ .
- (١٥) نهاية الأرب ح ٢٣ ص ٦٩ .

(١٦) راجع : المسعودي : مروج الذهب ج ٤ ص ٩ وما بعدها ،
وحسن محمود : العالم الاسلامي في العصر العباسي ، الفصل الخاص
بمصر استبداد الاتراك .

(١٧) هذه النظرة فندها قلهوزن وجولد تسيهر ، كذلك بيكر وفان
فلوتن اللذان اكدا على البعد الاجتماعي لحركة القرامطة . راجع التفصيلات
التي وردت عن هذا الموضوع في كتاب لويس : اصول الاسمايلية
ص ١٨٩ - ١٩١ .

(١٨) تاريخ الكوفة ص ٥٢٠ .

(١٩) المنتظم المنشور ، مجلة Revisto degli studi Orientali; vov. xlii, P. 269.

(٢٠) تاريخ الامم والملوك ج ٨ ص ٢١٤ ، ١٥ .

(٢١) المسعودي : التنبيه والاشراف ص ٧ .

(٢٢) عبد العزيز الدوري : تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع
الهجري ، المقدمة .

(٢٣) مسكويه : تجارب الامم ج ٢ ص ٩٧ .

(٢٤) قدامة بن جعفر : الخراج ص ٢٤١ .

(٢٥) من مزيد من التفصيلات حول الاقطاع الاوربي راجع :
Paihtev: history of the Middle ages. P. 112, ac 9.

(٢٦) الاصلطخري : الممالك والممالك ص ٨٠ .

(٢٧) الماوردي : الاحكام السلطانية ص ١٧٣ .

(٢٨) تجارب الامم ج ٢ ص ٩٩ .

(٢٩) نفسه ص ٩٨ .

(٣٠) نفسه ص ٩٩ .

(٣١) آدم ميتز : ج ٢ ص ٣٧٩ .

(٣٢) فضائح الباطنية ص ٥٣ ، والفزالي رغم مكانته في العلم لم
يستطع ان يتحرر من وضعه الطبقي ، فقد كان متعما مترفا ، ربيب بلاط

السلاطين السلاجقة وقصور وزرائهم ، فصلته بالوزير السلجوقي نظام الملك في غنى عن التعريف ، لذلك فهو حين يزدرى العامة ويصفهم بالجهل لا يعني نعتهم بعدم العلم كما يتبادر الى الذهن بقدر ما يعبر عن نظرة طبقية استعلائية . وهو امر نجده ايضا في عصر متأخر حينما يحتقر الجبرتي العامة فيسميهم «الحرافيش» تميزا لهم عن الطبقة الموسرة من «اولاد الناس» . وفي ذلك دلالة واضحة على ارتباط الفكر السلفي عمومًا بالسلطة واتحاد التيار العقلاني بالعدالة الاجتماعية .

(٣٣) راجع آراءنا في هذا الصدد بمجلة الكاتب عدد مارس سنة ١٩٧٣ في الندوة التي عقدتها المجلة تحت عنوان «الدين والمنهج العلمي» .

(٣٤) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٠٤ .

Painson dal Halladj. Vol. 1. P. 340. (٣٥)

(٣٦) عبد العزيز الدوري : دراسات في المصور العباسية المتأخرة ص ١٨٤ - ١٨٥ .

(٣٧) عن هذا الموضوع راجع الفصل الذي كتبه دي بور عن جماعة اخوان الصفا في كتابه «تاريخ الفلسفة الاسلامية» وكذلك كتاب «اخوان الصفا» للدكتور جبور عبد النور .

وهذه الجماعة ظهرت في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري كجماعة فكرية سرية مركزها البصرة ولها فروعها في كثير من مدن العراق، وظهورها كحركة فكرية تستهدف «التنوير» وتوعية «الاخوان» بمفاسد النظام العباسي نتيجة طبيعية لاختفاق الحركات الثورية التي واجهتها الخلافة بالعنف والبطش ، وتركيزها في الدعوة على مدن العراق يوضح استحالة اتباع أسلوب الثورة الذي لم ينجح الا في الاطراف . فبعد سقوط قرامطة العراق سنة ٣١٦ هـ تلقف اخوان الصفا الدعوة بأسلوب جديد يعتمد على الكلمة لا السيف ، فالفوا مجموعة من الرسائل في الفلك والرياضيات والجغرافيا والموسيقى والاخلاق والفلسفة وتداولوها بين جماعاتهم لاعدادهم فكريا كطلائع ثورية معادية للسلطة .

(٣٨) لمزيد من المعلومات حول النشاط البحري العباسي في البحار الشرقية راجع : جورج حوراني : العرب والملاحة البحرية في المحيط الهندي .

(٣٩) عن النشاط البحري الاسلامي في البحر المتوسط في اواخر

- القرن الثالث الهجري انظر : محمود اسماعيل : الاغالبية .
- (٤٠) الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ج ٢ ص ٣٦٥ .
- (٤١) الدوري : تاريخ العراق الاقتصادي ص ١١٤ .
- (٤٢) البلدان ص ٥١
- (٤٣) الدوري : دراسات في العصور العباسية المتأخرة ص ٢٠ .
- (٤٤) ميتز : المرجع السابق ص ٣٨٢ .
- (٤٥) نفسه ص ٣٧٩ .
- (٤٦) بلغ اليوس بين الفقراء مداه حتى ليذكر احد المؤرخين ان امرأة من الكوفة كانت تقتفي اثر قافلة تجارية لتلتقط ما عساه يسقط من التمر في رداؤها الرث المهلهل .
- انظر : الاصبهاني : مقاتل الطالببيين ص ٣٤٠ .
- (٤٧) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١٤٢ .
- (٤٨) لعب التراث الفارسي دورا بارزا في هذا الصدد . وانفاد الاسماعيلية والقرامطة من حركة التنوير في مدينة حران مركز الصابئة - اذ كانت مركز اشماع فكري في الفلسفة والفلك والطب .
- (٤٩) كانت الايديولوجية الدينية ضروره اساسية لنجاح الثورات الاجتماعية في هذا العصر ، فالاتجاهات العقلانية البحتة لم تصادف نجاحا ووصم روادها بالمروق والزندقه وهذا يفسر لماذا لم ينجح المعتزلة فسي استقطاب الجماهير الساخطة رغم ما ينطوي عليه مذهبهم من جمع بين الاتجاه العقلاني والعدل الاجتماعي . كذلك فشلت الثورات الاجتماعية التي لم ترتكز على ايديولوجية دينية كثورة الفلاحين في عهد المعتصم التي تزعمها المبرقع اليماني سنة ٢٢٧ هـ ، وثورة الزنج في منتصف القرن الثالث الهجري رغم ما احرزته الثورة من نجاح . انظر : الطبري : ج ٨ ص ٤٤ وما بعدهما ، عبد الجليل حسن : ثورة الفاضبين - مجلة الكاتب عدد ١١٧ ص ١٥٤ - ١٥٥ .
- (٥٠) انظر : ارف تامر : الاسماعيلية والقرامطة - مقال بمجلة الشرق سنة ١٩٥٩ ج ٤ ، ص ٥٦٩ .

- (٥١) راجع : جبور عبد النور : اخوان الصفاء ص ٢٥ .
- (٥٢) اورود لويس عدة ابيات من الشعر في هذا المعنى وهي :
تقوم على تركي الصلاة حليتي
فقلت افربي عن ناظري انت طالق
فو الله ما صليت لله مفلسا
يصلني له الشيخ الجليل وفائق
لماذا اصلي اين ربي ومنزلي
واين خيولي والحلي والمناطق
اصلي ولا فتر من الارض يحتوي
عليه يعني ؟ انني لمنافق
بلى ان على الله وسع لم ازل
اصلي له ما لاح في الجو بارق
انظر : اصول الاسماعيليه ص ١٩١ .
- (٥٣) الطبري : ج ٨ ص ١٥٩ .
- (٥٤) عن هذه الاسباب راجع : محمد عبد الفتاح عليان . قرامطة
العراق ص ٧٦ وما بعدها .
- (٥٥) عن مزيد من التفصيلات راجع - ابن خلدون : المبرج ج ٤ ص ٩١ ،
Veit, G: Histoire de l'nation Fggtienne. P. 101 seq.
جمال سرور : النفوذ الفاطمي في جزيرة العرب ص ٣٤ وما بعدها .
- (٥٦) انظر : ابن النديم : الفهرست ج ١ ص ١٨٧ ، المقرئ : اعماظ
الحنفا ص ١٠١ .
- (٥٧) عارف تامر : الاسماعيليه والقرامطة ص ٥٧٨ .
- (٥٨) : آدم ميتز : ج ٢ ص ٩ .
- (٥٩) ابن حيون : تاويل دعائم الاسلام ج ١ ص ٢٩٧ .
- (٦٠) الغزالي : فضائح الباطنية ص ١٦ .
- (٦١) الحضارة الاسلاميه ج ٢ ص ٧٢ .
- (٦٢) اي يقوم بالدعوة دون ان يتبع احدا . انظر : المؤيد في الدين هبة

الله الشيرازي : المجالس المؤيدة ج ٦ ص ٣٢٩ .
(٦٣) نعلم ان الاسماعيلية جعلوا مراتب الدعوة تسعا بدلا من سبع ،
وهذا يدل على تمسك القرامطة بفلسفة التنظيم الفلكسي على اساس ان
الاسبوع سبعة ايام .

(٦٤) ابن النديم : الفهرست ج ١ ص ٢٦٨ .

(٦٥) آدم ميتز ج ٢ ص ٧٠ .

(٦٦) نفسه ص ٧٢ .

(٦٧) محمد عبد الفتاح عليان : قرامطة العراق ص ١٦٢ .

(٦٨) القريري : اتماظ الحنفا .. ص ١٠٣ .

(٦٩) آدم ميتز : ج ٢ ص ٤١٦ .

(٧٠) الغزالي ، فضائح الباطنية ، الديلمي : قواعد عقائد آل محمد .

(٧١) الغزالي : ص ٢١ .

(٧٢) وهالك نصه «يقول الداعي للمستجيب : جعلت على نفسك عهد
الله وميثاقه وذمة رسوله عليه السلام ، وما اخذ الله على النبيين من عهد
وميثاق ، انك تستر ما سمعته مني وتسمعه ، وعلمته من امري وامر
المقيم بهذه البلد لصاحب الحق الإمام المهدي وامور اخوانه واصحابه وولده
واهل بيته ، وامور المطيعين له على هذا الدين ، ومخالصة المهدي ومخالصة
شيعة من الذكور والاناث والصغار والكبار ، ولا تظهر من ذلك قليلا ولا
كثيرا تدل به عليه الا ما اطلقت له ان تتكلم به او اطلق لك صاحب الامر
المقيم في هذا البلد او في غيره ، فتعمل حينئذ بمقدار ما ترسمه لك ولا
تتعداه ، جعلت على نفسك الوفاء بما ذكرته لك والزمته نفسك عهد الله
وميثاقه ان تمنعني وجميع من اسميه لك وابينه عندك مما تمنع منه
نفسك ، وان تنصح وللإمام ونصي الله نصحا ظاهرا وباطنا ، والا تخون
الله ولا وليه ولا احدا من اعوانه وأوليائه ومن يكون منه ومنا بسبب من
اصل ومال ونعمة ، وانه لا رأي ولا عهد تتناول على هذا العهد بما يبطله ،
فان فعلت شيئا من ذلك وانت تعلم انك قد خالفته ، فانت بريء من الله
ورسوله الاولين والآخرين ومن ملائكته القربين ومن جميع ما أنزل من كتبه
على انبيائه السابقين ، وانت خارج من كل دين ، وخارج من حزب الله

وداخل في حزب الشيطان وأوليائه ، وخذلك الله خذلانا بينا يجعل لك بذلك النعمة والعقوبة ان خالفت شيئا مما حلفتك عليه ، بتأويل أو بغير تأويل ، فان خالفت شيئا من ذلك فله عليك أن تحج الى بيتسه ثلاثين حجة نلرا واجبا ماشيا حافيا . . وان خالفت ذلك فكل ما تملكه في الوقت الذي تخلف فيه صدقة على الفقراء والمساكين الذين لا رحم بينك وبينهم ، وكل مملوك يكون لك في يوم تخالف فيه فهم أحرار ، وكل امرأة تكون لك أو تزوجها في المستقبل فهي طالق ثلاثا ان خالفت شيئا من ذلك . وان نويت أو اضمرت في يميني هذه خلاف ما قصدت فهذه اليمين من اولها الى آخرها لازمة لك . والله الشاهد على صدق بيتك وعقد ضميرك ، وكفى بالله شهيدا بيني وبينك .

قل : نعم .

فيقول المستجيب : نعم .

(٧٣) لا نعتقد في صحة ما ذكره الفزالي عن مرحلتي التدليس والتلبيس ويعني بهما التعميه على التابع ببعض المسائل الاعتقادية التي من شأنها جعله يتصل من العبادات ويلتزم بتأويلات الاثمة الذين اودع الله فيهم اسرار العلم ، ومما يؤكد شكوكنا - فضلا عما ذكرناه سلفا - ان الديلمي يختلف مع الفزالي في تسمية المرحلة الثانية اذ بينما يسميها «التلبيس» يطلق ليها الديلمي «التأسيس» .

انظر : قواعد عقائد آل محمد ص ٤٢ .

(٧٤) الفهرست ج ١ ص ٣٦٨ .

(٧٥) الطبري . ج ٨ ص ٢٣٠ .

(٧٦) النويري : ج ٢٣ ورقم ٥٨ .

(٧٧) القريري : اعماظ الحنفا . ص ١٠١ .

(٧٨) راجع : عبد العزيز الدوري : تاريخ العراق الاقتصادي ص ٧٣ .

(٧٩) راجع : الفرق بين الفرق ص ٢٨٨ .

(٨٠) سفرنامه - الترجمة العربية ص ٢٢٥ .

(٨١) الكامل ج ٨ ص ٨١ .

(٨٢) انظر : محمد عبد الفتاح عليان : قرامطة العراق ص ٥ .

- (٨٣) نهاية الأرب ج ٢٣ ورقة ٥٨ .
- (٨٤) المسالك والممالك ص ٩٥ .
- (٨٥) عارف تامر : الاسماعيلية والفراطة ص ٥٧٥ .
- (٨٦) محمد جمال الدين سرور : النفوذ الفاطمي في جزيرة العرب ص ٣٢ .
- (٨٧) محمود اسماعيل : فلسفة التشريع عند عمر بن الخطاب ، مقال في كتاب «عمر بن الخطاب - نظرة عصرية» .
- (٨٨) الفصل في الملل والاهواء والنحل ج ٢ ص ٧١ .
- (٨٩) الحضارة الاسلامية ج ٢ ص ٧١ .
- (٩٠) الفرق بين الفرق ص ٢٨٤ .
- (٩١) لويس : اصول الاسماعيلية ص ١٨٨ .
- (٩٢) محمد عبد الفتاح عليان : ص ١٩٤ .
- (٩٣) حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام السياسي ج ٣ ص ٣٤٥ .
- (٩٤) اصل الاسماعيلية ص ١٩٩ .
- (٩٥) جرانفيل : تاريخ الادب في ايران ص ٢٦٢ .
- (٩٦) الطبري : ج ٨ ص ٢٤٤ .
- (٩٧) راجع : فراطة العراق ص ٢٠١ ، ٢١١ .
- (٩٨) راجع : ثورة الغاضبين ص ١٦١ ، ٦٢ ، ٦٣ .
- (٩٩) تطور الفكر السياسي ج ١ ص ٧٨ .
- (١٠٠) مصطفى الخشاب : تاريخ التفكير الاجتماعي وتطوره ص ٢٥ .
- وراجع ايضا :
dans l'école Philosophique Musulmane Madkoar: La pièce d.
Al Farabi .
- (١٠١) نفسه ص ٦٠ . وراجع في هذا الصدد : ابراهيم يومي مذكور
مكانة الفارابي في المدرسة الفلسفية الاسلامية) .

(١.٢) عن مزيد من التفصيلات راجع سباين : ص ٢٨ وما بعدها ،
الخشاب : ص ٢٠ وما بعدها .

(١.٣) ابن حوقل ص ٢٥ - ٢٧ .

(١.٤) لويس : ص ٢٥ - ٢٧ .

(١.٥) الخشاب : ص ٣٣ .

(١.٦) اعاظ الحنفا ، ص ٢١٦ .

(١.٧) اتسمت حروب القرامطة بالعنف والقسوة ، وذلك يرجع الى حماسهم الشديد لدعوتهم من ناحية ، ولما عانوه من بطش وتكيل اعدائهم من ناحية اخرى . والمؤرخون يتعاملون على القرامطة ويصمون حروبهم بالوحشية والميل الشديد لسفك الدماء ، ويتخذون من حادثة هجومهم على مكة ونقل الحجر الاسود الى البحرين ذريعة لمزيد من التحامل . ومن المحقق ان هذه الحادثة كانت لها دوافعها السياسية ، ولم تعبر عن ميل طبيعي لدى القرامطة في السلب والابتزاز ، او عن رغبة في اضرار المقدسات الاسلامية ، لقد هدفوا من تلك الحملة الى اظهار الخلافة العباسية بمظهر العاجز عن الدفاع عن الاراضي المقدسة، حتى انهم رفضوا اعادة الحجر الاسود الى الكعبة مقابل «خمسين الف دينار من الذهب عرضها المباسيون عليهم» (ابن خلدون : المعبر ج ٤ ص ٨٩) . ثم اعادوه بعد ذلك عندما حققوا اغراضهم السياسية . والواقع ان المعاصرين لم ينظروا الى هذا الحادث باعتباره حادثا جلا كما فعل اللاحقون ، فقد انتهكت حرمة الكعبة مرتين وضربت بالمنجانيق في العصر الاموي ، كما كان المتصوفة آنشد يعتبرون الحجر الاسود وتقديسه ضربا من الوثنية . (انظر: آدم ميتز : ج ٢ ص ٦٤) . لذلك وجب على الدارسين التخفيف من غلواتهم والنظر الى هذا الحادث على انه امر طبيعي املته طبيعة العصر وظروفه السياسية .

(١.٨) الخشاب : ص ٣٠ .

(١.٩) سفرنامه ص ٢٢٥ .

- (١١٠) الخشاب : ص ٢٧
- (١١١) عليان : ص ٢٠٨
- (١١٢) الخشاب : ص ٢٧
- (١١٣) سباين : ص ٢٨

مولانا مولانا

(أ) آراء معارضة

أثارت الدراسة اهتمام الدارسين والمهتمين بالفكر الاسلامي وأفسحت مجلة روز اليوسف صفحاتها لنشر تعليقات القراء .. وهي في الغالب الأعم تدور حول المنهج معارضة أو مؤيدة . ومن المفيد أن نثبت الأقوال المعارضة والردود عليها كما نشرت في حينها ، ونكتفي بالإشارة إلى بعض الآراء المؤيدة بذكر فقرات مختارة من مقالات أصحابها ..

وأول من تصدى للمعارضة الاستاذ أحمد موسى سالم الذي كتب مقالاً بعنوان :

الحركات السرية في تاريخ الاسلام ثورة مضادة .

هاك نصه :

« في العدد الماضي من روز اليوسف قرأت مقالاً للدكتور محمود اسماعيل بعنوان الحركات السياسية السرية في الاسلام . ولقد تعجبت لأول وهلة من وقرة هذه المعلومات التي يضع بها مقال الدكتور الكاتب ، والتي بدت لي في تنوعها أشبه بأسماء الزينة الحمراء والفضية والصفراء وهي تسبح في وعائها البلوري تحاول

أن تنفذ منه . ولما كانت هذه المعلومات أو الأفكار خاطئة وخطرة من وجهة نظر مجتمع مسلم ومؤمن يناضل عن مصيره على أرضنا العربية فقد رجوت أن أعيد بقدر الامكان بعض جهد من سبقني من المسلمين في مواجهتها وتصحيحها في ضوء الأمانة العلمية عند تحكيمها في فهم طبيعة الاسلام وفهم تاريخ الامة العربية التي جاهدت عنه ، منبهاً الكاتب - إذا تقبل ذلك - إلى أن هذه الأفكار التي يحكيها عن غيره ، والتي يتصور أنها علمية وموضوعية ليست إلا تخلفات طفيلية وعدوانية للإسلام ، ولذلك فانها تموت بمجرد أن تلامس الواقع الحي الذي تريد أن تنفذ اليه ..

خلاصة المقال الطويل للكاتب أن الحركات السياسية السرية التي انتهت إلى هدم السلطة العربية على أرض الوطن العربي والتي ذكر منها القرامطة والاسماعيلية والخوانسار - هي نضال مشروع في نظره - ضد ما سماه بالملكية الوراثية الأموية والكسروية الدينية العباسية ، بل هي الاشكال المبكرة - في نظره أيضاً - لليسار الاسلامي التقدمي ..

ولهذا المقال هدف بالطبع ، وهدفه هو اقناع المسلمين المعاصرين - بعد سرد كثير من الخويزات والمزاعم الشعبية بأن الاسلام ثورة تعتمد - على عكس طبيعته تماماً - على العمل السري المنظم الذي أثبت به أمثال القرامطة والباطنية الاسماعيلية أن دعوة محمد بالقرآن والاسلام ثورة يسار ..

وقبل أن أخطو خطوة أبعد يحسن أن أعيد على مسامع الكاتب حقيقة أن الدراسة الموضوعية لقصة الدين الطوبى ، الدين الإلهي الحق ، تؤكد ابتداء من حياة ابراهيم إلى محمد صلوات الله وسلامه عليها أن أروع المواقف في جهاد الانبياء هي هذه العلنية الصادقة والمجدية بالدعوة إلى الله بغير رهبة أو أقنعة أو عمل سري في مواجهة سلطان الملوك المتألهين و صلف الطغاة المتجبرين .. وأن

هذه العلنية المؤيدة بالبرهان والقوة هي جزء من طبيعة الدين في تفسير الحياة ومن غايته في أحداث التغيير والتحول في نفس الانسان بالإيمان ..

في مصادر هذه الحقيقة الجليلة كالشمس يحشد الكاتب لطمسها مجموعة من هذه الافكار والمعتقدات الشعبية القديمة والحديثة .. وحسي في هذا المجال أن أشير إلى بعضها فيما يلي :

● محاولة الكاتب أن يقدم التفسير الشعبي الحديث للإسلام على أساس التفسير المادي للتاريخ « وذلك حين يقدم في هذه المحاولة تلخيصاً لكتاب « بندي جوزي » واسمه « تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام » ..

يرى بندي جوزي أن دعوة محمد هي مثال لثورة زعيم وطني أحسن بآلام المبيد والفقراء فقام في وجه الارستقراطية الرأسمالية في مكة ، وهو كما ترى إسقاط ساذج وعقيم للفكر المادي على الإسلام ، ليس فيه ظل من الدراسة العلمية والموضوعية لتاريخ الدين وتاريخ العرب . فتاريخها معاً يتجاوز فيها هو معلوم لنا آلاف السنين ..

● محاولة الكاتب في سيره وراء بندي جوزي أن يقسم المسلمين إلى يسار ويمين ، بينا الإسلام عند أهله ليس يميناً في حقيقته أو يساراً ، بل هو « علم يقيني » يتجاوز بقوانينه لتكوين وتنمية الفرد والمجتمع نظريات اليسار للتقدم ، كما يرفض حبائل اليمين للقهر . بل ان الإسلام الحق — إذا كان لا بد من القياس بالمنطق المادي — هو كله يسار بالنسبة لهذا اليمين الأحادي الرجعي المتمثل في هذه الحركات السرية القرمطية والاسماعيلية التي يشيد بها الكاتب من حيث هي ثورات مضادة للإسلام ..

● محاولة الكاتب وهو يعترف أن القرامطة وغيرهم أضافوا إلى أفكارهم أصولاً غير اسلامية من هيلينية يونانية ، وامرائيليات غنوصية وشرقيات وثنية أن يدافع عنهم بمبارات عصبية وغير أمينة علمياً ، وذلك حين يتهم بحسرة شعبية مجتمع مدينة الرسول ودار الاسلام الأول بأنها قامت بدعوتها على آثار حضارات أخرى ، وأن امبراطورية الاسلام قد اعتمدت في ثقافتها وحضارتها - كما يقول الاستشراق الصهيوني - على مكتبة الاسكندرية وأدبرة النصرى وبيع اليهود ومعابد النار الزرادشتية ..

فهل هذا كلام ؟

● محاولة الكاتب أن يحمل كلمة « القرامطة » في مقاله نفمة متميزة في نشيده الشعبي الذي يطرح به مفهوماً غريباً على الدين ومكذوباً في التاريخ ، وهو أن القرامطة ثوار مسلمون يناضون عن الحرية داخل « كوميونات » هي في نظره الصورة المثلى للعمل الثوري المنظم في الاسلام . هذا مع ما هو معلوم من أن « القرمطة » كانت إحدى الحركات السرية للتسرب الاستيطاني داخل الوطن العربي بهدف غزوه من الداخل فكرياً وعقائدياً تمهيداً لغزوه عسكرياً من الخارج ..

والقرامطة كما يقول الأب انتناس الكرملي في تفسير نسبتها إلى زعيمها حمدان بن قرمط هي من كلمة قرمطونا الآرامية ومعناها « المدلس » أو « الخبيث » ، فهل كانت اليساري حمدان بن قرمط خريج السراييب السرية للثورة المضادة للإسلام في مدينة « سلمية » مدنساً أم تقدماً ؟

لقد كان القرامطة في تاريخهم الدموي السري مدلسين ماجورين للغزو الأجنبي وثورة مضادة للإسلام ، ولذلك فانهم في تخطيطهم للغزو الاستيطاني

عملوا على ذبح المسلمين ونهب الأموال وإباحة الفواحش ، وشيوعية النساء ، ومحاولة هدم الكعبة ، والترويج لزعامات خفية يزعمون لأصحابها عصمة وألوهية . فهل يمكن أن يكون هذا في نظر من يخاطب المسلمين .. من غير تدليس - عملاً تقديمياً ؟

وبعد .. فاني لا أطمع في أن أغير أفكار الدكتور محمود اسماعيل بقدر ما أرجو أن يعيد النظر في قيمة الأدلة والمعلومات التي يعتمد عليها ، وبقدر ما أحب أن يتأكد من أن العمل العربي التقدمي المعاصر بعد ثورة مصر سنة ١٩٥٢ والعمل الفدائي الذي يستند اليه ، وهما يستندان معاً إلى زيادة الوضوح والفهم والتمسك بطبيعة الايمان وحقيقة الاسلام - يقومان جميعاً على العلنية والوضوح وعلى الأمانة العقائدية والنقاوة الثورية ، وليس على العمل السري أو التسرب الخفي ..

على أن أعظم ما أرجوه أن يدرك جميع من قرأوا ذلك المقال مخاطر ما فيه . ومدى حاجتنا في هذا العصر إلى تجديد عناصر ثقافتنا من منابعها الأصلية على أساس من الفهم السليم للإسلام وللتاريخ العربي .. وبذلك يتخلص المثقفون من عادة الرقص بأفكارهم دائماً على نغمتي القوتين الأعظم : اليمين .. أو اليسار ..



وكان تعقيبنا على نقد الاستاذ أحمد موسى سالم في مقال بعنوان :

نقد المنهج بلا منهج .

نصه كالتالي :

كنت عازماً عن الرد على الاستاذ احمد موسى سالم أول الأمر وكانت تصوري ان الدخول في مساجلات في هذا الصدد نوع من السخف الذي لا يسفر إلا عن مهارات لا طائل من ورائها .

لكني أيقنت أخيراً ضرورة التمقيب للكشف عن زيف من يزعمون لأنفسهم القدرة على « المواجهة والتصحيح في ضوء الأمانة العلمية » ، ومن ينصبون أنفسهم .. بالباطل مدافعين عن الإسلام .. والإسلام في غنى عن جهودهم بالطبع - شاهرين سلاح الارهاب مسيئين في ذلك إلى سماعة الاسلام مخالفين منهجه القويم في الهجمات « بالمبرة والموعظة الحسنة » .

وينفس منهج الاسلام الحنيف أناقش الاستاذ سالم :

وأول ما أنبه اليه انه لم يستطع إدراك ما يقصده الكاتب باليمين واليسار ، وخطأ بين الاسلام كمقيدة سامية وبين النظام السياسي للعالم الاسلامي في عصري بني أمية وبني العباسي ، ومن هنا انزلق إلى تصور خاطيء مؤداه ان نقد نظام الخلافة يعني مساساً بالاسلام ، ناسياً ان الخلفاء بشر يخطئون ويصيبون ، ومنهم كان العادل والظالم ، والتاريخ يضمهم جميعاً في دائرة النقد باعتبارهم حكاماً سياسيين لا أئمة معصومين « فالنتائج التي تترتب على سياستهم - كما يقول الدكتور طه حسين - كانت اكبر واوسع واضخم من هؤلاء الأشخاص ..

انظر إلى ما جاء في « نهج البلاغة » لابن ابي الحديد « ... كان الصحابة انفسهم ينقد بعضهم بعضاً .. ولو كانت الصحابة عند نفسها بالمنزلة التي لا يصح فيها نقد لمثل ذلك من حال نفسها .. وكان التابعون يسلكون بالصحابة هذا

المسلك ويقولون في العصاة منهم هذا القول ، . فاذا جاز نقد سياسات اجلة الخلفاء الراشدين ، انقضت الملكية الأموية ، و « الكسروية العباسية » فوق مستوى النقد ؟؟

فابن يزيد بن معاوية الفاسق .. والوليد السكير ، وأبو العباس السفاح ، والأمين الماجن .. الخ .. ابن هؤلاء من أبي بكر بسابقتها ، وعمر بعده ، وعلي بفقها ؟ ان الآثار السيئة التي تخضت عن سياسات الكثيرين من الخلفاء الأمويين والعباسيين تسوخ لنا ان نضمهم في ناحية اليمين وان نضع مخالفهم من القوي المعارضة التي ناضلت من أجل العدالة التي دعا اليها الاسلام ناحية اليسار - لا الثورة المضادة - دون ان يكون في ذلك أدنى مساس بالاسلام كما تصور الاستاذ سالم .

● ومن هذا التصور الخاطئ انتهى الاستاذ سالم إلى تخريج أكثر خطأ ، فقد أول قولنا بمشروعية العمل السري لقوى اليسار على انه محاولة منا « لاقتناع المسلمين المعاصرين بأن الاسلام ثورة تعتمد على العمل السري المنظم » . ونحن لم نقل هذا ، وما رددناه هو ان العمل السري كان أسلوباً للعمل في مواجهة عدو ذي بأس شديد ، فما دخل الاسلام هنا ؟؟ وجره ذلك إلى مغالطة أخرى حين نفى مشروعية هذا الأسلوب ... فأروع المواقف في جهاد الانبياء هي العلنية الصادقة والمدوية .. حسب قوله . واسأل الاستاذ سالم عن تفسير لتلك الحقيقة التي يعيها تلاميذ المرحلة الابتدائية وهي مرحلة الدعوة السرية التي استمرت قرابة أعوام ثلاثة كان النبي ﷺ فيها يدعو إلى الاسلام في الخفاء حتى جاءه أمر ربه ، فأصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين .. انا كفيناك المستهزئين ، وهل يستطيع الاستاذ سالم ان يجادل في قوله تعالى « لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين » ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء الا ان تتقوا منهم تقاة » ، الاتضمن تلك الآية الكريمة تبرير التقية - وهي العمل السري -

في مواجهة خصم غشوم ؟ .

● تخطيط الاستاذ سالم في صياغة اصطلاحات من نسج خياله ، والصقها بالكاتب متهما اياه بالشعبوية ، والمادية فقال ان الكاتب يتبع منهج ، التفسير الشعبي الحديث للاسلام وان هذا التفسير المشبوه هو بعينه التفسير المادي للتاريخ ! ويعني انه بهذا الفهم لا يدرك معنى الشعبوية ولكنه التفسير المادي للتاريخ .

فالشعبوية قوامها المعصية والمنصر والسلافة وهدفها الاقليمية والقومية ، والمادية التاريخية محورها البناء الطبقي ونظرتها شمولية عالمية . والشعبوية كمصطلح تاريخي تمثل رد الفعل من جانب الموالي .. وهم المسلمون من غير العرب - في مواجهة السيادة العربية في العصر الأموي وكان لها جناحان أحدهما معتدل يضم المستبشرين الذين يطالبون بالتسوية بين كافة الشعوب وفق مبادئ الاسلام ، والآخر متطرف يقول بالتأيز المنصري . فكيف يمكن التوفيق بين الشعبوية بقوامها المنصري والمادية التاريخية أساسها الطبقي ؟ هذا لا يمكن الا في خيال الاستاذ سالم .

والكاتب في منهجه لا يأخذ « بالواحدية » في تفسير التاريخ انما اتبع في تحليله نظرية شمولية تضع في اعتبارها كافة العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية متفاعلة جميعاً متضافرة على خلق الحدث التاريخي . وتلك نظرية ليست - بالضرورة - مادية جدلية ، فهو منهج ارتداده للمورخ السعودي في كتابه « مروج الذهب » .. الذي شرح فيه أحوال الامم والآفاق ... وذكر لحلمهم وعوائدهم ، ووصف البلدان والجبال والبحر - ار والممالك والدول وفرق شعوب العرب والعجم ، كما ذكر ابن خلدون نفسه الذي فلسف التساريخ حين هاجله باعتباره « علم الممران البشري » وهذا المنهج طبقه بعض المستشرقين في دراسة التاريخ الاسلامي ، ولم يكونوا بالضرورة ماركسيين . وليرجع القارئ

إلى دراسات كايثاني الايطالي وماسينيون الفرنسي وبرنارد لويس الانجليزي ليتحقق صدق ما نقول . ان الاستاذ سالم حين اتهم الكتاب بالشعوبية والمادية انما هدف إلى كيد غير مقبول ، والكيد مردود إلى نحر صاحبه فمقاله ينطق بالشعوبية حين يتحدث عن السلطة العربية على أرض الوطن العربي ، في عصور كان الاسلام فيها - لا العربية - طابعاً غلباً .

● يضي الاستاذ سالم في افتراءاته ، واسأله هل كان أميناً وهو يحرف أقوال الكتاب وينسب اليه ما لم يقله ؟ هاك مثالاً . يقول انني اتهم بحسرة شعوبية مجتمع مدينة الرسول ودار الاسلام الاولى بانها قامت بدعوتها على آثار حضارات أخرى وان امبراطورية الاسلام اعتمدت في ثقافتها وحضارتها على مكتبة الاسكندرية واديرة النصرى وبسج اليهود ... وليرجع القارىء إلى ما ذكرناه بالحرف الواحد اذ نقول .. « نحن لا ننكر افادة اليسار الاسلامي من التراث الهليني والاسرائيليات والمشرقيات ، وشتان ما بين معنى الاعتماد ومعنى الافادة وفي موضع اخر أكدنا معنى الافادة حين قلنا : والفكر الاسلامي عموماً والسياسي بوجه خاص لم يكن يوسعه ان يفلق عينيه عن التجارب التي سبقته والتي كانت موجودة بالفعل في دار الاسلام . وهنا ننبه إلى اننا قلنا الفكر الاسلامي بمعنى الفلسفة وعلم الكلام ولم نقل الدعوة الاسلامية كما يذكر الاستاذ سالم . انه يقصد بذلك ان يدمغنا باتهام خطير ، فيقول لنا أقوال بعض المستشرقين من امثال بيكر وجولد تسيهر وجريحوار الذين تحاملوا - في تمصّب مقيت - على العقيدة الاسلامية واعتبروها محاكاة وتقليداً محسوخاً لبعض النحل النصرانية الشرقية . وأحب ان افوت عليه غرضه فاحيطه علماً بأننا كتبنا ابحاثاً ودراسات ناقشنا فيها تلك الآراء وفندنا مزاعم اصحابها بالحجة والبرهان ويستطيع الاستاذ سالم ان يرجع اليها ..

لقد أخطأ الاستاذ سالم في فهم مصطلح « دار الاسلام » فاعتبرها « مدينة

الرسول . . و « دار الاسلام » تعني العالم الاسلامي برمته تمييزاً له عن مصطلح « دار الحرب » وهي البلاد غير الاسلامية . اما مدينة الرسول ﷺ فعرفت « بدار الهجرة » وليرجع الاستاذ سالم إلى كتاب الاحكام السلطانية ليتعرف مفاهيم تلك المصطلحات قبل ان يورط نفسه ويلقى بالتهم جزافاً .

● كلام الاستاذ سالم عن القرامطة محض هراء فهو يقول ان القرمطة كانت احدى الحركات السرية للتسرب الاستيطاني داخل الوطن العربي .. تمهيداً لغزوه عسكرياً لصالح سلطة اجنبية .

واود ان اصحح له بعض المعلومات ، فزعم القرامطة لا يسمى « حمدان بن قرمط » - كما ذكر - وانما حمدان بن الاثمت . وقرمط لقبه لا اسم ابيه . والكلمة ليست مأخوذة عن الارامية بمعنى « المدلس » كما نقل عن الاب انستاس الكرملي فالتفسير اللغوي لا يمتد به امام التفسيرات المنبثقة من الواقع التاريخي والتي تتسق وطبيعة الحركة ، والباحثون في التاريخ الاسلامي يأخذون بتفسير المستشرق ايفالوفا القائل بان كلمة « قرمط » معناها الفلاح وان هذا المعنى لا يزال يستخدم إلى الآن عند سكان جنوب العراق ، وهو يتفق وطبيعة الحركة ، فقد كانت في جوهرها « ثورة الفلاحين » .

وتحامل الاستاذ سالم على القرامطة واتهامهم بإباحة الفواحش ... وشيوعية النساء ، اتهم معاد ومكرر ، درج عليه اعداء الحركة من المؤرخين الرسميين ، وهو زعم فنده برنارد لويس في رسالته للدكتوراه عن اصول الاسماعيلية على اساس المكانة السامية التي تبوأها المرأة في المجتمع القرمطي . كما دحضه باحث عربي معاصر هو الاستاذ محمد عليان في رسالة الماجستير عن « قرامطة العراق »

فبعد دراسة نقدية للمراجع انتهى إلى القول ... لا نستطيع ان نؤيد انتشار هذه المساويء، إذ ان انتشارها يؤدي إلى ومن الرابطة الزوجية بينهم، ولم يكن ذلك ملحوظاً في حياتهم، فقد وقفت ابنة زكروية من اخوتها حين قتلوا زوجها موقفاً يدل على تماسك الرابطة الزوجية ... هذا فضلاً عن ان الاباحية المشار اليها كان من شأنها ان تضعف الانساب بين القرامطة بل تقضي عليها قضاء تاماً، وهذا ما لم نلاحظه عند قرامطة المراق ولا عند غيرهم من طوائف الاسماعيليه .

● ان دعوة الاستاذ سالم إلى تجديد عناصر ثقافتنا من منابعها الاصلية . دعوة طيبة ، لكن هذا التجديد لا يمكن ان يتم بالروح والعقلية الرجعية ، فنحن في حاجة ماسة إلى قراءة جديدة للتصوص القديمة ، وهو أمر دعى اليه الدكتور حسين مؤنس حين طالب باعادة كتابة التاريخ الاسلامي ، كما أشار اليه الاستاذ عبد الرحمن الشرقاوي في مقاله عن الدم والحق في الاسلام في العدد ٢٣١٣ من مجلة روز اليوسف .

● اخيراً ، أعلن أسفي عن قبول رجاء الاستاذ أحمد موسى سالم بعمادة النظر في الافكار التي طرحها مقالتي ، بل أنصحته بأن يقرأ لسنوات طويلة — أطال الله في عمره — ثم يعاود قراءة المقال ، عسى الله ان يوفقه إلى فهمه . وعاد الاستاذ أحمد موسى سالم فنقد التعقيب السابق في مقال بعنوان .

القرامطة ليسوا مسلمين ولا اشتراكيين

نصه كما يلي :

كان محموداً من الدكتور محمود اسماعيل — رغم بعض كلماته النابية — ان يتراجع في تعقيبه على كلمتي عن بعض وكائنه ومقدساته الفكرية التي غالى بها

في مقالاته السابقة . فلقد أحس بوطأة التلازم بين تبشيره بتجربة القرامطة في هذا العصر ووصمه بالفكر الشموي ، كما انه لم يجد مخرجاً من تأكيدي له ان المنهج الذي يدعيه لنفسه هو منهج المستشرق الماركسي بندي جوزي ومدروسته ، فلجأ إلى الواربة والتنصل وهو يسألني في تعقيب لمجرد المكابرة حيث يقول كيف يمكن له ان يوفق - في منهج واحد بين الشعوبية بقوامها العنصري والمادية التاريخية بإسائها الطبعي ؟ ... والاجابة البسيطة التي يعلمها ولا يعترف بها هي ان مستشركي المادية التاريخية قد تبنوا كل المزايم الشموية للحركات الحرة الاماعيلية ، واعتنوا بتنظيم القرامطة لاسباب ظاهرة ، ثم أدخلوا هذا الفكر الشموي كله في صياغة جديدة أساسها - رغم بعض التنازلات - هو المادية التاريخية . . فهذا هو تفسير ما لم يستطع الدكتور فهمه من اتحاد الشعوبية بالمادية التاريخية في منهج واحد جاء هو - مع كثيرين غيره - فنقله على انه من شوامخ العلم !!

ومضى الدكتور في خطة التراجع المتوقف فتبرا من نسبة منهجه في تفسير التاريخ الاسلامي إلى المادية التاريخية ، وحاول ان يقول ان منهجه الشموي هو اجتهاده الخاص ، ثم رأى ان يعززه فقال انه نفس منهج المؤرخ المسعودي ، وزادت حاجته إلى التعزيز ، فادعى انه هو نفس فلسفة ابن خلدون في كتابة التاريخ بعد تطويره ! ولكن اقدامه تموجه اخيراً إلى المتبع المقدس في نظره فيقول انه منهج الكثير من المستشرقين وان لم يكونوا بالضرورة ماركسيين !

لذلك كانت رحة التعقيب التي خاضها الدكتور ضد نقدي لطرق تفكيره ونتائج هذا التفكير - فارغة ملة . لقد كانت فارغة أساساً من الجواب المطلوب وهو بيان كيف استحل لنفسه وهو مدرس تاريخ ان يبشر بالقرامطة ثواراً ومناضلين وانهم تجربة ناجحة لنظام اجتماعي استوحى عداة الاسلام ، وانهم يمثلون يسار الاسلام المتقدم ، واشتراكية المهال والفلاحين ؟

لم يجب الدكتور على هذه الاسئلة الاساسية ، ولا على تأكيديه له انه استقى علمه ومعلوماته عن القرامطة من كتاب بندلي جوزي « مع الحركات الفكرية في الاسلام » ... وبذلك يضيع تعقيب الدكتور في الهواء ، ويبقى مطالبا من جمع المفكرين الاسلاميين بتفسير التاريخ الاسلامي على أساس المادية التاريخية التي تطرح عامل الدين وتهمله ، وتبحث فقط عن العوامل الاقتصادية بمفهومها لحركة التطور الاجتماعي ؟

ولكن الدكتور محمود اسماعيل لم يضيع تعقيقه في الهواء ، فقد وجد ان من المفيد له ان يشغل فراغه باتهامي بالجهل والافتراء والرجعية ، نفس الاسلحة المبذلة التي يستخدمها الماديون غير العقائديين من موالي اليسار الانتهازي المهجن !..

ويمضي الدكتور الذي أعطى ظهره للجواب المطلوب يعطيني درساً خصوصياً في ان كلمة قرمط معناها فلاح وليس معناها المدلس لانه هكذا قال المستشرق ايفانوف . اذن فحمدان القرمطي معلم القرمطية هو حمدان الفلاح ، أما قول الأب العربي انتناس الكرملي عالم اللغات بان قرمط تعني المدلس والحديث ليس صحيحاً ، لان ايفانوف الذي يرطن بالعربية ولا يعرف الآرامية التي هي لهجة من العربية هو الأصدق عند الدكتور !

وتبلغ الطيبة والسذاجة بالدكتور حمدا يعطيني فيه مشكوراً معنى دار الاسلام وما يقابلها من دار الحرب ، وهي من المصطلحات العربية الاسلامية في المهدين الأموي والعباسي التي هدمها القرامطة والاسماعيلية وعكسوها ، فجعلوا دار الاسلام هي دار الحرب ، ودار الحرب هي دار السلام ! .

وينسى الدكتور أو يتناسى ان الكلام عن دار الاسلام ورد في ردي على إحدى فكرياته الخطرة وهي قوله بظاهرة افادة القرامطة وغيرهم من الاسريليات

والهيلينيات والمشرقيات ، وانه يعمم هذه الظاهرة على مبدأ تزواج الاضداد الفكرية ، ويكرر أقوال المستشرقين المعادين بان الحضارة الاسلامية أفادت من العناصر الغربية عنها في مكتبة الاسكندرية وأديرة النصارى وبيع اليهود ، بحيث ينطبق هذا بالتعميم لرأي الدكتور على دار الاسلام الأولى في « مدينة الرسول » التي كانت جزيرة محاصرة بهذه الثقافات عبر الاديرة ، وعلى طريق القوافل ، كما أن هذه الافكار المضادة كلها كانت كامنة بداخلها في حصون اليهود المعروفة !

لقد رفض الدكتور الاجابة حرجاً أو ترفعاً ، وعلى ذلك أصبح من المفيد له - وان كره ذلك - ان أضعه أمام مصدر علمه المنتهي حول القرامطة .. من المفيد ان أقدم صورة من منهجه الشمولي في تفسير التاريخ الاسلامي في مقتطفات من كتاب المشرق الماركسي بندي جوزي مع الحركات الفكرية في الاسلام ، ليعلم ان مدرسة هذا المشرق ، هي الأصل وهو الصورة .. هي المنهج وهو ناقل المنهج !

فلقد أصدر بندي جوزي كتابه المذكور الشهير ١٩٢٨ من القدس فأصبح ما في منهج هذا المشرق ، الاستاذ السابق بجامعة باكو الروسية مدرسة لتفسير التاريخ الاسلامي تفسيراً مادياً تاريخياً ، يطرح الدين جانباً ، ويركز على العوامل الاقتصادية ، ويهتم بالمبالمفات التي تؤيد غايات هذا المنهج الذي أخذ به المفكرون الماركسيون مثل يوري ايفانوف ، الذي طبق هذا المنهج نفسه على دراسة الصهبونية فمزحها عن المؤثرات الدينية الأولى واعتبرها فقط مجرد و شوفينية نزاعة للحرب والمداة للشيوعية ، وبذلك أخفى أخطر مهبجاتها التي لازمتها أربعين قرناً من الزمان . ومن تلامذة هذه المدرسة الماركسي روجيه جارودي الذي زار مصر من سنوات وبشر المسلمين أيضاً بتجربة القرامطة .. ورد عليه يوماً بعض المفكرين الاسلاميين .

والبداية في كتاب بندلي جوزي مثيرة مثل كلام الدكتور محمود اسماعيل
فهو يهدي كتابه إلى الشبيبة العربية الناهضة ، إلى الذين حرروا عقولهم من
تأثير الحرافات الاجتماعية والدينية والقومية !!

وبعد ان يعطي المؤلف اهتمامه بالاسماعيلية الذين يصفهم بانهم كانوا يؤولون
الدين واحكامه وشعائره تأويلا يؤدي إلى نقيها ، يتحدث عن القرامطة فيقول
فخوراً بهم : انهم عظم من عظام الاسماعيلية ، ولهم من لحم لا يختلفون
عنهم ؟ .. ويصفهم بانهم زعماء الشيوعية في عصرهم .. وانهم حاولوا سنة
٨٩٧ م تحقيق برنامجهم الاشتراكي ففشلوا ! .

وتدور الاوصاف الخيالية في كتاب بندلي عن اشتراكية عصابات القرامطة
فيتحدث عن المال المشاع في قرام ، وان كل ما يشتغل به النسوة والاطفال
يذهب إلى شيخهم ، ثم يذكر بالاعجاب - وهو الماركسي المادي - هذه الضريبة
التي يدفعها كل راغب الى الانضمام اليهم ثمناً لما كانوا يسمونه عشاء المحبة ، وهو
كما افهمهم حدان المدلس من غذاء الجنة ! الذي كان يصل اليه قواً من دماس
الزمان ، .. اله القرامطة البشري !!

ثم يتحدث بندلي عن القرامطة والدين فيذكر من فظائهم التي حاول
التخفيف منها وان كان مقتنعاً بها قوله : وكان أبو طاهر الجنابي - زعيم قرامطة
البحرين ، لا بدع في الحقيقة فرصة تمنح أو سنة تمر الا واستفاد منها ، فكان
يتعرض للحجاج في طريقهم إلى الحرمين ويحاول ان يمنهم من تأدية الحج واقامة
شعائره التي كان يحسبها من شعائر الجاهلية ، ومن قبيل عبادة الاصنام ، حتى
كاد ان يقضي على الحج وشعائره ، وان ينسى المسلمين طريقهم إلى الحرم الا ما
ندر ، وكان يقتصر في هذه التفزوات على نهب الحجاج ومنهم من الحج إلى ان

دخلت سنة ٣١٢ هجرية ٩٢١ م وهي السنة التي نكب فيها الحجاج أعظم نكبة من يوم ابتداء العرب والمسلمون يجمعون إلى الكعبة .. على يد القرامطة !!

هؤلاء القرامطة في منهج تحليل ظاهرتهم على لسان المستشرق الماركسي بندي جوزي، يعرض خروجهم على الاسلام، ويتنازل إلى تسميتهم بالاشتراكيين مع انهم طغاة قتلة ، عبدة البشر ، يتحركون كالادوات في ايدي الحكومة السرية التي تعمل بتأثير القوميات غير العربية ، والتخريب اليهودي على هدم السلطة العربية على ارض الاسلام ، وتزريق عقائد المسلمين ! ..

وهذا هو المنهج الشمولي للدكتور محمود اسماعيل على حقيقته ، ومن مصادره ! ..

ولكن الدكتور محمود اسماعيل اليساري الذي لا ينسى في مناسخ ابجائه ان وبرة افكاره تنتمي إلى طبقة الانتلجنسيا ومميزاتا يرى ان نقدي له من الاوزار التي لا تقتفر ، ويمتد للنقد هجوماً ، ويرفض ان يفيد من كلماتي ، ويطلب لي طول العمر حتى اقرأ ما يمينني على فهم الفاز كلماته المصومة ! ..

على اني بنزعة التسامح ، ورفاقية الاسلام الحققة أدعو الله مخلصاً ان ينزع من الدكتور محمود اسماعيل هذا الثوب الزائف لمصمة عالم الزمان . فمندفد سيصبح بشراً مثلنا يفهم ما يكتبه البشر ، وينظر إلى ما كتبه من مقالاته عن القرامطة وغيرهم فيدرهم الحجل مما كتب ، ويخفف على مسا كتبه كثيراً من ورق الندم ! .

وفي مقال بعنوان .

حوار بالارهاب الفكري

انهيئنا النقاش على النحو التالي :

ترددت في التعقيب على نقد الاستاذ احمد موسى سالم في المرة الاولى ، وأجزم الآن بعدم معاودة الرد لا لصلف أو غرور كما ادعى ، لكن ليقيني باستحالة الحوار بالحجة والبرهان مع طرف يقاتل باللسان والسنان شاهراً أسلحة الارهاب الفكري وعماكم التفتيش مغلفاً ايهاا بدعاوي القومية الشوفينية وللمتصبب الديني الأعمى . بديهي والأمر كذلك ان يدر صوت العقل والمنطق وتستباح حرمان التفكير العلمي ، ويقاب الحق باطلا وتضيق الكلمة الخاصة سوط عذاب يلهب ظهر قائلها .

كيف السبيل إلى تفاهم مع من يحرف الأقوال ويخرج منها تحريجات لم تحظر ببال صاحبها ؟ وما جدوى حوار ينصب فيه كل اجتهد إلى مؤرخ ماركسي وأي منطق يرجع رأياً على آخر لا شيء إلا لان القائل به عربي والرأي المرجوح لمستشرق لا يعرف الآرامية التي هي لهجة من العربية ؟ جديد حقاً ان أعرف ان الآرامية لهجة عربية ! . والأكثر جدة تصنيفنا ضمن طائفة الماديين غير العقائديين من موالي اليسار الانتهازي المهيمن ! وهذه الابتكارات في العلم ومصطلحاته ليست جديدة على الاستاذ سالم فقد التحفنا في مقاله السابق بكثير منها حينما ربط بين دار الهجرة ودار الاسلام وحينما زوج بين المنهج الشموي والمادية التاريخية ! .

مقال الاستاذ سالم الأخير يركز على نقطتين أساسيتين الأولى : اصراره على ان منهج الكاتب هو بعمية منهج المستشرق الماركسي بندل جوزي ومدرسته

والثانية ان الحركة القرمطية ثورة مضادة وليست تعجربة اشتراكية .

ولنبداً بالنقطة الأولى، انتهز الاستاذ سالم عدم تعرض الكاتب في تعقيبه لنفي هذا الاتهام ، فاسكرته نشوة الانتصار واعتبر الكاتب متراجماً وانبرى لمهاصرته ووضع وجهاً لوجه أمام بندلي جوزي مصدر علمه كما زعم .

وأود قبل مناقشة هذا الزعم ان يقف القارئ على تفسير عدم تعرض الكاتب في تعقيبه السابق لهذه النقطة بالذات . أرسل الناقد رده إلى سكرتارية تحرير المجلة مكتوباً بخط يده ، وتسلمت الرد للتعقب عليه . وفيه ورد بالحرف الواحد بقلم الاستاذ سالم ، قام الكاتب بتلخيص كتاب بندلي جوزي واسمها تاريخ الحركات السرية في الاسلام ، ونلاحظ انه هو نفس العنوان الذي اختاره الكاتب لمقاله .. وعلى ذلك أعددت ردي على هذا الزعم في حينه وهو مثبت في النسخة الخطية التي تضمنت التعقيب والموجودة بسكرتارية تحرير المجلة ، لكن الاستاذ سالم أتصل بالمجلة وطلب تصحيح اسم الكتاب وحذف العبارة السابقة . ومن ثم كان علي ان أحذف من تعقيبي الفقرة المتضمنة الرد على اتهامه ..

أعود لمناقشة فرية الاستاذ سالم بأن منهج الكاتب الذي يدهيه لنفسه هو منهج المشرق الماركسي بندلي جوزي ومدرسته .. معلوم ان المقال الأول للناقد كان رداً على مقالنا الأول عن الحوارج الذي وردت في مقدمته اشارات إلى دعوات العباسيين والاسماعيليين والقرامطة وأعلن ان المعلومات عن الحوارج جديدة كل الجدة لم ترد عند جوزي أو غيره وذلك بشهادة لجنة جامعية من كبار أساتذة التاريخ الاسلامي ناقشت الكاتب في رسالته للدكتوراه عن الحوارج ، وتلك الجدة في التحليل والتفسير راجعة - بطبيعة الحال - إلى الاطلاع على مخطوطات ونصوص، فضلاً عن بعض المراجع والمصنفات التي لم يقدر لاحد ان يفيد منها من قبل .

والكاتب لا يدعي لنفسه منهجاً منفرداً ، فطريقة البحث العلمي ليست حكراً على أحد ، ولا يمكن ان يختص جوزي أو غيره بمنهج في البحث بمعنى ، ويستحيل القول بصحة نقل فلان عن فلان منهجه في البحث ، والدارس في العلوم الانسانية ليس امام خيار في تفضيل منهج على آخر ، لانه ليس هناك تمدد في المناهج ، فالمنهج العلمي واحد لا يتجزأ واذ كان الباحث في العلوم الطبيعية والرياضية يصل إلى نتائج صحيحة في دراسة ظاهرة ما بالملاحظة والتجربة ثم التقنين ، فالدارس للعلوم الانسانية يتبع نفس الأسلوب مع الفارق - حين يجمع معلوماته ، ويصنف ويقارن ، ثم يفسر وينظر .

واذا كان بالمنهج العلمي يمكن لأكثر من دارس ان يصل إلى نفس النتائج في العلوم الطبيعية ، فنفس الشيء ينسحب على باحثي الانسانيات . وخصص فاقول انه اذا كان بندلي جوزي وغيره من المؤرخين الماركسيين - عن طريق تطبيق المنهج العلمي - قد وصلوا إلى نتائج بمعنىها في دراسة التاريخ الاسلامي ، فنفس النتائج يمكن ان ينتهي اليها غيرهم من الباحثين مستشرقين أو عرباً سواء بسواء دونما ضرورة لان يكونوا جميعاً ماركسيين ، والا فها وجه التقارب بين نتائج دراسات كل من جوزي وبارتولد وماسينيون وكايتاني وبرنارد لويس وطه حسين وأحمد أمين وعبد العزيز الدوري وغيرهم في الفكر الاسلامي ؟ اشك في انهم جميعاً ماركسيون ، لكنهم جميعاً طبقوا منهجاً واحداً هو المنهج العلمي ، وهو الذي طبقه بندلي جوزي ومحمود اسماعيل .

ولاطمنن الناقد إلى ان الكاتب اذا كان قد هداه إلى اتباعه المنهج العلمي نفس نتائج جوزي فيما يتعلق بالقرامطة ، فقد كان من اوائل الذين ردوا على تلميذه الماركسي روجيه جارودي الذي زار مصر من سنوات وبشر المسلمين أيضاً بتجربة القرامطة في مقال نشر في حينه بمجلة « الفكر المعاصر » بعنوان جارودي والاسلام والاشتراكية . فالكاتب لا يقل غيرة على الاسلام من ناقده ،

والاتفاق في تطبيق المنهج العلمي لا يحتم بالضرورة اتفاقاً في الايديولوجيات.

النقطة الثانية انني اصر على آرائي فيما يتعلق بالغرامطة سواء في تفسير التسمية أو في تقييمهم كثورة اشتراكية توافق مفهوم العدالة مع مفهوم الاسلام، وليست حركة شعبية أو ثورة مضادة كما تراهي للاستاذ سالم .

وأسوق حججتي هذه المرة من كتابات المؤرخين العرب قدامى ومحدثين - حتى لا أتهم بالزندقة والمروق ، والحقيقة ان المؤرخين اختلفوا حول تفسير كلمة القرامطة ، فالنويري ذكر ان زعيمهم حمدان بن الأشعث لقب بقرمط لقصر قامته ورجليه ، والطبري قال انه سمى كذلك لمرة عينيه ذلك ان كلمة قرمط تخفيف لكلمة كرميته النبطية ومعناها احرار العينين - وأخشى ان يتهم الاستاذ سالم الطبري بأنه أحرر بمعنى ماركسي - وتفسير الكلمة بالهتال أو المدلس كما ذكر انستاس الكرملي على اساس انها مأخوذة من كلمة قرمطونا ، الارامية تفسير لقوي قاصر ولو صح يكون من نسج اعداء الحركة في دمشق أبان غزوات القرامطة لبلاد الشام. واذا كنت قد رجعت تفسير ايفانوف القائل بان الكلمة معناها فلاح على أساس اتساق التفسير مع طبيعة الحركة ، فأؤكد ذلك اعتماداً على نص اورده المقرئ في كتابه « انماط الحنفاء » اذ يقول ... لما خرج الحسين الاهوازي داعية إلى العراق لقى حمدان بن الأشعث بسواد الكوفة ، ومعه ثور ينقل عليه ، فتأشبا ساعة .. فلذلك دلالة واضحة على طبيعة الحركة « كثورة فلاحين » ذات طابع اشتراكي . واكتفى في هذا الصدد بما ذكره المرحوم أحمد أمين في ظهر الاسلام حيث يقول : القرامطة فرقة من فرق الاسماعيلية كان مركزها في أول الأمر مدينة واسطة بين الكوفة والبصرة وما حولها . وكان يسكن هذه البلاد خليط من العرب والنسب والسودان (وهذا ينفي شعبية الحركة) وأكثرهم كانوا فقراء مستائين من حكومتهم ومن أصحاب الاراضي التي يستغلونها .. وقد فرض حمدان الضرائب على اتباعه يصرف منها

على الفقراء والتأسيسات ، وقد روى عنه انه جمع من اتباعه أموالاً كثيرة وزعها على المحتاجين من القرامطة حتى لم يبق بينهم فقير . ولذلك يمكن ان يعدوا من أول الجمعيات الاشتراكية ، وكان دعائهم يدعون إلى مؤاخاة الناس على اختلاف دياناتهم وطبقاتهم واجناسهم .

ومن الانصاف ان أشير إلى ان بعض الجوانب الاعتقادية لفرق اليسار التي نمرض لها بالدراسة قد تطرفت ، كما ان صفة العنف تبدو في بعض حروبيهم ، وذلك راجع إلى ميراث الأفكار القديمة للشعوب التي دخلت حظيرة الاسلام ، اما صفة العنف فكانت رد فعل طبيعي لضرورة الصراع ، فلم يكن اليمين أقل عنفاً في مطاردتها واستئصال شافتها تاهيك عن أية حركة ثورية في التاريخ لا تحلو من شوائب مردها إلى الجماعات المدسوسة والدخيلة والانتهازية التي تعمل على تشويها . لكن ذلك لا يمكن ان يتخذ بحال ذريعة لتبيل من طبيعة وجوهر تلك الحركات كثورات اجتماعية ذات أهداف نبيلة مستوحاة من عدالة الاسلام .

أخيراً ، لا أحمد للاستاذ أحمد موسى سالم ادعائه غير المحمود بتراجع الدكتور محمود .



وأشترك الاستاذ عبد المغني سميد في الحوار طرفاً ثالثاً بمقال عنوانه .

المنهج العصري لا يكون على حساب الأسالة

هذا نصه :

تتبعنا بإهتمام سلسلة المقالات التي بدأ في نشرها الدكتور محمود اسماعيل عن الحركات السياسية السرية في الاسلام، وتمقيب الاستاذ أحمد موسى سالم. ولئن كنت قد وجدت في اتباع الزميلين ما دفعني إلى الكتابة ، فذلك لاعتقادي ان الأمر من الأهمية بحيث يحتاج إلى طرف ثالث يوضح ابعاده وينبه إلى مزالقه .

ان أحداً لا يقلل من أهمية تصدي بعض المؤرخين المعاصرين لاعادة كتابة حقبات معينة من تاريخ العالم الاسلامي بمنهج عصري وأسلوب عصري . ومن الطبيعي ان يعتمد هؤلاء المؤرخين في تحليلهم للأحداث على الاتجاهات العامة لتطور الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية للمجتمعات الاسلامية كما عاشت في زمنها، سواء ملتزمة بمبادئ الاسلام جميعاً أم منحرفة عن بعضها نتيجة لعوامل داخلية أو عوامل خارجية ، أي التفاعل مع المجمعات الأخرى المجاورة .

ولقد نهج بعض مؤرخينا هذا النهج وأذكر على سبيل المثال الدكتور طه حسين في كتابه « الفتنة الكبرى » والاستاذ عبد الرحمن الشرقاوي في كتابه « محمد رسول الحرية » كما انتهجته إلى حد كبير في كتاب « فضال الرسول » . ولا أعتقد ان الزميل الاستاذ أحمد موسى سالم يعترض على هذا المنهج من حيث المبدأ ، لكن لتعفظاته وزنها من غير شك وعلى الأخص ما يتعلق منها بالنظرة المادية البحتة لأحداث التاريخ ونسبة مجريات وتطورات هذه الأحداث إلى دوافع أو أسباب مادية بحتة ، الأمر الذي لا يمكن قبوله كأساس لتفسير تاريخ

المجتمعات الاسلامية لان المنهج التاريخي الاسلامي لا يغلب الجانب المعنوي على الجانب المادي أو يغلب المادي على الجانب المعنوي . ولكن يحتفظ بالتوازن الواجب بين الجانبين . ولقد أوفى الاستاذ ولفريد كانتل سميت هذا الموضوع حقه في كتاب « الاسلام في التاريخ المعاصر » في مقارنة موفقة بين المنهج التاريخي الاسلامي والمنهج التاريخي الماركسي قائلا ان كلا من الاسلام والماركسية يعطي وزناً كبيراً لحركة التاريخ ولا ينظر إلى أحداث التاريخ كأحداث عشوائية ، وانما يرى كل منها ان هذه الأحداث تتخذ مجرى معيناً وان لهذا المجرى مغزاه ودلالته ، بحيث يمكن ان نخلص منه ببعض السنن بلفظة القرآن أو القوانين التاريخية بلفظة الماركسية . الا ان الفرق بين المنهجين من حيث ان الماركسية تعتبر ان للحدث التاريخي مغزى واحداً وهو المغزى المادي البحت ، بينما يرى الاسلام للحدث التاريخي مغزيين أحدهما مادي أي دنيوي والاخر معنوي أي اخروي .

ولو رجعنا إلى القرآن الكريم لوجدنا ان ما جاء به في شأن تاريخ دعوات الرسل والأنبياء يسقط أو يلقي جانباً التفاصيل الجزئية والشخصية ويركز على الاتجاه العام أو المبرة . ان دعوات الرسل كما جاء ذكرها في القرآن الكريم لم تكن بالبيسة أو السهلة ، فلقد قوبلوا جميعاً بالسخرية والانكار . ومن هنا وقفت بعض القوى موقف العداء من دعوات الرسل وما تستهدفه من عدالة وحرية . وكان على الرسل ان يواصلوا الدعوة والكفاح في مواجهة تلك القوى المضادة والتي لحصها القرآن الكريم فيما يلي :

أولاً : الملوك والطفاة كما يبدو في الاشارة إلى فرعون وقارون وهامان . الخ .
ثانياً : الأغنياء والمترفون كما يبدو في الآية الكريمة « وما أرسلنا في قرية من نذير الا قال مترفوها أنا بما أرسلتم به كافرون . وقالوا نحن أكثر أموالاً واولاداً

وما نحن بمعبدين . قل ان ربي يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر ولكن أكثر الناس لا يعلمون » .

ثالثاً : الرجميون ، وقد ذكرهم القرآن الكريم بمعنى الذين يتمسكون بنظم الآباء والاجداد . « وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير الا قال مترفوها انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون » .

رابعاً : الاتباع والمستضعفون الذين من مصالحهم تأييد الدعوة ولكنهم يقفون ضدها إلى جانب السادة والكبراء الذين يعملون في خدمتهم ويلتمسون المزة عندهم . وما أروع تصوير القرآن لموقف هؤلاء المستضعفين عندما يراجعون الله سبحانه وتعالى هم وأسيادهم في يوم الحساب فيتنصلون من خنوعهم وجرائهم . « وقالوا ربنا انا أطمنا ساداتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا » فلا يقبل لهم عذر في قبول الضيم ومعاونة الظالمين في طغيانهم ، بل يقال لهم يوم الحساب « ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها » .

خامساً : اللامون والمابثون الذين يتبعون أهواءهم والذين « يشاكرون هو الحديث » ، ويمحدلون في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير » ، وهذا ما ينطبق بلفظ المصرية على من يتخذون من الحوار والصراعات الفكرية هواية دون الاستعداد للإسهام بعمل جاد .

اما عن الفئات التي أيدت وساندت دعوات الرسل فهي كما جاء في القرآن الكريم :

أولاً : غالبية الشعب المستضعف المستذل والمستغل ، من كان يسميهم اعداء الرسل بالأرازل والرعاع والعبيد ، كما جاء في كفاح نوح وعهد المسيح .

ثانياً : نخبة من المواطنين الاحرار أنصار التقدم ، وهم أقرب إلى الطلائع الثورية بلغة العصر الحديث مثل الحواريين في قصة السيد المسيح والصحابة في قصة فضال محمد عليه الصلاة والسلام .

وهذا التحليل العلمي للوضع الطبيعي للفئات التي أيدت دهوات الرسل ، والفئات التي وقفت منها موقف العداء إنما يبرز ظاهرة الصراع الطبقي كظاهرة انسانية تتولد عن تناقضات المصالح ، لكنها لا تقتل كقانون يفرض العنف والدموية في جميع الحالات .

ولقد كانت تلك الدهوات وما يصحبها ويتخللها من صراع تنتهي بنتيجة حتمية وهي أما ان تنتصر الدعوة ، وأما ان تعجز عن الصمود فيصيب الله جام غضبه على القوم الظالمين بكوارث الطبيعة من عواصف وأعاصير وزلازل وفيضانات .. الخ .. قاله سبحانه وتعالى وقد ترك حرية الاختيار للإنسان لم يشأ ان يحمل الناس امة واحدة ليجازي الناس بما يعملون . ويسمى القرآن الكريم هذه النتيجة الحتمية بالسنة أي القانون الحتمي فيقول سنة الله في الذين خلوا من قبل وكان أمر الله قدراً مقدوراً ، ويؤكد ذلك في أكثر من آية مردداً « ولن تجد لسنة الله تحويلاً » .

مما سبق يثبت بوضوح ان تأصيل فكرنا الاشتراكي يجب ان يرجع أول ما يرجع إلى الكتاب والسنة .. وبالرجوع إليها نجد ان الاسلام جاء بنظرية للاشتراكية قبل ان تصدى الماركسية لصياغة مثل هذه النظرية في الاقتصاد الحديث .. وتتلخص نظرية الاسلام في ضمان نصيب لائق وكريم من الحياة لكل فرد ، أي بلغة الاقتصاد الحديث ضمان حد كفاف مناسب من المعيشة على أساس تكافؤ الفرص والاشتراك في التمتع بخيرات الطبيعة وثمار العلم والمدنية . ويتاح لكل فرد أن يكسب فوق هذا الحد بقدر اجتهاده في عمله وبدون

استغلال لعمل الآخرين .. الأمر الذي يؤدي إلى قيام درجات اقتصادية بالضرورة . ولكن هذه الدرجات لا تترك مفتوحة بدون حد أعلى يعمل كصمام أمن يحول دون تطورها إلى طبقات اجتماعية متميزة . ولهذا يفرض الاسلام حداً أعلى للدخل ليحول دون تجمع الأموال لدى بعض الافراد إلى الحد الذي يهدد بقيام نظام الطبقة . ان هدف النظام الاشتراكي الاسلامي هو باختصار اقامة مجتمع لا طبقي العمل فيه هو الاساس ومقياس القيمة الاجتماعية للمواطن . ويصنف فيه الافراد في درجات اقتصادية على أساس العمل وذلك في مدى حدين أدنى وأعلى للمعيشة . وكلما حققنا زيادة في الانتاج والدخل القومي نتيجة لتنفيذ مشروعات التنمية كلما ضيقنا هذا المدى ، أي ان كل زيادة أو كفاية في الانتاج تؤدي إلى مزيد من عدالة التوزيع . ومن هنا كانت تسميتنا الأصلية للمجتمع الاشتراكي بمجتمع الكفاية والعدل . والحد الأعلى للدخل هو وحده الكفيل بتحقيق هذا الهدف ، لانه هو السبيل العملي لاقتران زيادة الانتاج بعدالة التوزيع . واذا كان الاسلام لم يعين هذا الحد فذلك لانه حد نسبي يختلف من مكان لآخر ومن عصر لآخر . ومن ثم يجب تركه لتقدير الحاكم على النحو الذي يتفق مع ظروف المجتمع وتطورات العصر ، وهذا التقدير ليس بالمطلق أو الشخصي ، بل تحكمه أبعاد أو ضوابط أربعة حددها القرآن فيما يلي :

اولاً : الا تترك الأموال تتجمع في يد بعض الافراد الأغنياء إلى الحد الذي يتخذونها فيه اداة للسلط الاقتصادي والاجتماعي والبغي في الأرض كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم .

ثانياً : الا تترك الأموال تتجمع لدى هؤلاء الأغنياء إلى الحد الذي يدفع بهم إلى الانغماس في الترف والمفالة في مظاهر التمييز الأمر الذي سرعان ما يؤدي إلى تحلل المجتمع وانتشار الفساد ، ولا يلبث ان ينتهي بانتهائه تماماً ، كما هو الدرس المستفاد من سقوط الامبراطورية الرومانية وانهيار دولة العرب في

الاندلس .. الخ . وقد نوه القرآن الكريم إلى هذا الدرس بقوله « وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسدوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً » .

ثالثاً : إذا تجمعت الأموال لدى بعض الأفراد وافترضنا جدلاً أنهم ليسوا بالمترفين والمتميزين ولا توجذ لديهم نزعات للسيطرة والتسلط فإن تجميع الأموال لجرد التجميع أي الاكتناز أمر يتنافى مع مصلحة الجماعة لأنه يحبس المال عن مجرى النشاط الاقتصادي . وهذه هي حكمة تحريم الاسلام للاكتناز ، والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعباب اليم .

رابعاً : لا يكون تجميع الأموال عند بعض الأفراد عن طريق انتقاص حقوق الآخرين فلا يجوز بحس المال أجورهم أو بحس المستهلكين بفرض أسعار احتكارية باهظة عليهم . وهذا مبدأ قرآني واضح كما جاء في الآية « ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا في الأرض مفسدين » .

هذه الابعاد أو الضوابط الأربعة التي يضع الحاكم في ضوءها الحد الأعلى للدخل في أي مجتمع وفي أي عصر هي التي تعمل تلقائياً كصمام أمن ضد ظهور طبقة مستغنة مهيمنة . والأفراد في مثل هذا المجتمع السلاطيني يكونون كما جاء في الحديث الشريف « سواسية كاسنان المشط » على الرغم من انتظامهم في درجات اقتصادية متفاوتة .

لقد جاء الاسلام اذن بمقومات نظرية علمية للاشتراكية ، ويجب علينا ان نعني بدراسة هذه المقومات في محاولتنا الجادة لتأصيل فكرنا الاشتراكي أكثر مما نعني بدراسة شخصية أبي ذر الغفاري أو دراسة بعض الانتفاضات مثل انتفاضات الزنوج والقرامطة في جنوب العراق ومنطقة الخليج . وذلك كما أفصحت في الباب الثاني من كتاب « التطور الفكري الاشتراكي » ، لان هذه الانتفاضات أو الثورات لم تقم على أسس نظرية يمكن دراستها في مجرى الفكر

الاشتراكي، ولكنها كانت في الأغلبية مجرد انتفاضات عفوية في مواجهة الاستغلال والطغيان ، وهي ان دلت على شيء فانما تدل على وجود كوامن صحيحة في جسم مجتمع مريض ، وللأسف لم تتمخض هذه الكوامن الا عن تحبّصات لم تعد إلى الحياة النظام الاشتراكي الاسلامي كما كان مطبقاً في عهد الرسول ﷺ وخليفته العظيمين أبي بكر وعمر . هذا وليس مستبعداً ان تكون بعض كوامن الصحة تفاقماً للمرض وليست علاجاً له كما يبدو ذلك في ثورة القرامطة بما تضمنته من شوائب تتناقض مع الاسلام وتتحرف عنه .

لقد كان التطبيق الاشتراكي الاسلامي في ذلك العصر النبوي الذهبي يقوم على الديمقراطية المباشرة بدون مظاهر سلطة أو قم ديوانية تمييزية للحكام . حيث كان الرسول وخليفته يديرون أمور الدولة من مسجد المدينة بدون انشاء دور الحكم وأجهزة ديوانية تنزع التحكم والتمييز . الا ان الاسلام لم يلبث ان تعرض لنكسة خطيرة أبعدته تدريجياً عن الطابع الاشتراكي وذلك على أثر التحول من نظام البيعة أي مبايعة الحاكم بالاستفتاء والانتخاب إلى نظام الحكم الوراثي ، ومن ثم تحول الحكام الملحون وأهوانهم إلى أسر حاكمة ، تؤلف طبقة مترفة متميزة تعيش في العصور الوسطى وتحيط نفسها بمظاهر الجاه والترف والتميز ، وتنزّل عن جماهير الشعب ، بعد ان كان الرسول والخلفاء الراشدون يحيون بين الناس حياة البساطة . واذا كانت بعض الكتاب يتخذون من دعوة أبي ذر الغفاري مثلاً حياً للحركة الاشتراكية فان هذه الدعوة كانت في واقع الأمر أول وقفة مغلظة في وجه ذلك التحول الخطير يوم بدأت ملاعنه الأولى ترسم في عهد عثمان . لقد كانت أول محاولة للتنبيه إلى خطر النكسة ومنع وقوعها ، ولكن عوامل النكسة كانت قد بدأت تظهر وتنتشر قبل ذلك نتيجة لاتساع الدولة الاسلامية وكثرة الثغائن والاحتكاك بالرومان والغرب والتأثر بأوضاع دولتهم . ولقد أدرك عمر بن الخطاب بفطنته خطورة ترك هذه العوامل تتجمع وتتفاقم فكان يروّض في حزم النزعات التمييزية في نفوس حكام الاقطار وابنائهم .

فضلاً عن محريم إقامة دور حكم ضخمة في تلك الأقطار كما كانت دور حكم
الرومان والفرس ، بل وهدم بعضها تلافياً لعوامل الفتنة .

لقد تفاقمت عوامل النكسة في العهدين الأموي والمباسي ، وكان من الطبيعي
ان تحدث بعض الانتفاضات الشعبية في العهدين ولكن يجب علينا ان نغيز في
دراستنا لهذه الانتفاضات بين ما اذا كانت ردود فعل انفعالية يغلب عليها طابع
المراعاة الثورية وبين ما اذا كانت محاولات جادة وغلبة لاهياء النظام الاسلامي
كما طبق في عهد الرسول وخلفائه الراشدين . وأنا شخصياً لا امانع قط في ان
يتصدى مؤرخونا المعاصرون لدراسة وتحليل هذه الانتفاضات ، ولكن أرجو
مخلصاً ان يلتزموا الموضوعية فيما يكتبون ، ولا يتورطوا في تحميل الأحداث
أكثر مما تحتمل ، والمهم عندي هو ان نبرز اصالتنا في الفكر لا ان نصف بعض
الانتفاضات الشعبية في التاريخ الاسلامي بأنها كانت حركات اشتراكية سابقة
لمصرها ، وتورط في تحليلها وتقييمها بلغة العصر الذي نعيش فيه . وأنا لا
أشير بذلك إلى كتاب معين أو مؤرخ معين ، ولكني انه إلى منهج البحث يحمل بين
طياته من احتمالات الخطأ أكثر مما يحمل من احتمالات الصواب ، والله الموفق .



وقد عقبنا على آراء الاستاذ عبد المغني سعيد في مقال بعنوان :

المنهج المصري دعم للأصالة وليس على حماتها

وماك نصه :

اغناث الاستاذ عبد المغني سعيد عن الخوض في اثبات حق المؤرخ المعاصر في

تناول التاريخ الاسلامي من خلال منظور اجتماعي ، واسعدنا بدخوله دائرة الحوار طرفا ثالثا ملتزما أصول الحيدة الموضوعية .

وليسمح لي - بما أعرفه عنه من سمة صدر ورحابة افق منذ كنت طالبا بالجامعة يداوم على حضور ندوة ناجي التي كان يديرها في اوائل الستينات - ليسمح لي ان اختلف معه حول نقطة محورية تضمنها مقاله السابق وهي ان القرآن الكريم والسنة النبوية فيها « نظرية علمية للاشتراكية » ، وان بالاسلام منهجا للبحث التاريخي يرى في وقائع التاريخ مغزيين أحدهما مادي دنيوي والآخر معنوي اخروي .. وبإدعى ذي بدء أقرر ان الخلاف ليس جذريا ، بمعنى انني أنفي عن الاسلام اشتراكيته ، أو أقل من قيمة رؤيته للتاريخ ، انما أعتقد ان الفكر الاشتراكي في الاسلام ، والتاريخ في القرآن الكريم لم يردا في شكل نظرية في الاشتراكية ولا في صورة منهج للبحث التاريخي ، بقدر ما انطوى عليه القرآن والسنة من مبادئ عامة في هذا الصدد أعني في بساطة ان في الاسلام روح النظرية لا النظرية نفسها ، وجوهر المنهج لا المنهج ذاته .

وهذا بطبيعة الحال لا يمس اصالة القرآن ، انما يؤكد تلك الاصالة ، بل هو دليل اعجازه - إلى جانب أدلة أخرى - فالقرآن الكريم قدم للانسان مبادئ عامة استهدفت خير البشرية في كافة جوانب الحياة السياسية والاقتصادية والفكرية . وكلام الله منزّه عن ان يكون مجرد مباحث نظرية فلسفية محددة ، بل هو أشمل من ذلك وأسمى .. وبإغة الفلسفة نقول ان العقل الفعال الأعظم وضع العموميات « وترك للعقل المنفعل - أي العقل البشري الذي هو أعظم ما خلق الله في أعظم مخلوقاته وهو الانسان - مهمة صياغة النظريات ووضع المناهج . والعقل البشري يصيب ويخطئ ، فما من نظرية في تفسير ظواهر الكون كتب لها الاستمرار ، ذلك ان ما بثبت عقلا يمكن ان يبطل عقلا ، وبقاء نظرية ما ، مرهون بإحاطتها بقوانين حركة التطور ، وبحدوث المتغيرات تتمعدل

النظريات أو تذوي مهددة لأخرى أكثر اتساقاً مع الواقع الجديد . اما المبادئ العامة فثابتة وقائمة ، وهي رجة وثيرة تحتوي النظريات والمناهج ولا تحتوي .

والمفكرون الاسلاميون ، قليل منهم من فطن إلى ذلك الجانب الاعجازي في القرآن ، ومعظمهم التزموا بحرفية النصوص فجمدوا الفكر الاسلامي أو أسرفوا في التأويل فركبوا متن الشطط ، والتقى الراديكاليون المحافظون والليبراليون المتطرفون عند نتيجة واحدة هي الاغفال أو التفاضل عن حقيقة العلاقة بين العقل الفعال والعقل المنفعل .

حاول المتزلة تمبيق فهمهم الصحيح لتلك العلاقة بإطلاق العقل المنفعل - البشري - من اساره ، لكن التيار السلفي كان غلباً ، فاستنفدوا طاقاتهم في - هدم القوالب الفكرية الرجعية ، وكبح التيار الليبرالي الجامح ودار صراع كانت الغلبة فيه للانجاء السلفي الذي مثله الاشاعة والحناطة ثم بلغ مداه على يد الغزالي . وضاع صوت ابن رشد - صوت العقل - واختفى في ضجيج التيار السلفي الذي استفعل على يد المتصوفة كائن عربي وابن سبعين ، وتحول التصوف إلى « دروشة » ظلت حجر الزاوية في الفكر الاسلامي إلى مشارف العصر الحديث . وهنا تكن أسباب النكسة الحقيقية التي المت بالعالم الاسلامي ، وهنا ايضاً تكمن اسباب النهضة الأوروبية التي أمسكت بالحيط الذي تركه ابن رشد .

من القرآن اذن يمكن استلهاً النظريات والمناهج الحديثة ، واذا كان الجدل « الديالكتيك » ، أخطر ما وصل اليه العلم الحديث في تفسير ظواهر الكون وتحديد قوانين حركته ، فاعتقد ان فيلسوفاً اسلامياً كائن خلدون فطن إلى خطورته قبل ان يذهل هيجل العالم باكتشافه ، تأمل ما جاء في مقدمة ابن خلدون في هذا الصدد...ومن الغلط الحقي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الامم والاجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام . وأهل الملك والسلطان اذا استولوا على الدولة والأمر فلا بد ان يفزعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذون

الكثير منها ولا يففلون عوائد جيلهم مع ذلك ، فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول ، فإذا جاءت دولة أخرى من بعدم ومزجت من عوائدهم وعوائدها خالفت أيضاً بعض الشيء وكانت للاول أشد مخالفة ، ثم لا يزال التدرج في المخالفة حتى ينتهي إلى المباشرة بالجملة .

ليست تلك المباراة تلخيصاً لحركة التاريخ وكشفاً عن قوانينه قبل ان يقف عليها هيجل ويقم عليها ماركس دعائم المادية الجدلية ؟ لذلك أقول بان المنهج المصري دعم الاصالة وليس على حسابها .

ليست الديمقراطية عصب النظريات المصرية في السياسة هي ما دعا اليها القرآن الكريم مثله في مبدأ - لا نظرية - « الشورى » ؟ ولو انطوى القرآن والحديث على نظرية في الحكم ، فلماذا لم يوص بها الرسول ﷺ قبل وفاته ؟ عظمة الاسلام اذن في انه لم يقدم نظريات ولم ينسج مناهج ، انما أرسى مبادئه وقيا عامة في أطارها وكيف المسلمون نظمهم في الحكم والسياسة وفق طبيعة العصر ومقتضياته .

ومن الناحية الاقتصادية أوافق الاستاذ عبد المفي سعيد في كل اجتهاداته بصدد الاشتراكية في الاسلام ، والخلاف فقط حول قوله بوجود « نظرية اسلامية علمية في الاشتراكية » .. وأعتقد كذلك ان القرآن الكريم تضمن مبادئ سامية في العدالة الاجتماعية ، ومن هذه المبادئ يمكن صياغة نظرية لا تختلف كثيراً عن الاشتراكية العلمية المعاصرة . فنطلق الاسلام هو منطلق الاشتراكية العلمية في تحديد اسباب معوقات العدالة ، ويمكن السبب في طبيعة النفس الانسانية وحسب الانسان وشهوته للسيطرة . قال تعالى « .. اذا مسه الشر جزوعاً ، واذا مسه الخير منوعاً » وقال « ان النفس لأماراة بالسوء » .

واطلاق المنان لفرصة التملك والسيطرة يسفر عن الظلم الاجتماعي فتستغل

الأقلية مقدرات الجماعة ، وهذا الظلم من صنع البشر ، « ان الله لا يظلم الناس شيئاً ولكن الناس انفسهم يظلمون » .

والأقلية الطالمة فاسقة واذا أردنا ان نملك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها ، والصراع بين الأقلية المترفة وجوع المقيورين حتمي .. والاسلام يحض على ثورة المظلومين قال الرسول ﷺ « من رأى منكم منكراً فليغيره .. الخ » والله يعلم ان الظلم لا يرتدعون بالحنس ، « ولقد اهلكنا القرون من قبلك لما ظلموا وجاءتهم رسلهم بالبينت وما كانوا ليؤمنوا » وانما الردع بالعرف والقسوة وتبيخته في صالح المستضعفين بالضرورة « ونريد ان نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمةً ونجعلهم الوارثين .. تلك الآيات البينات وغيرها تنهض دليلاً على اشتراكية الاسلام ، ويوحى منها يمكن للشارع ان ينسج من النظريات الاقتصادية ما يوائم طبيعة العصر ويواكب مجريات التطور . فالروح العامة للاسلام تستهدف العدالة الاجتماعية ، وفي تحقيقها خير البشر وازدهار الحضارة ، يقول ابن خلدون « .. فلما كان الظلم مؤذناً بانقطاع النوع لما أدى اليه من تحريب العمران كانت حكمة الخطر فيه موجودة ، فكان تحريمه مهما وأدلته من القرآن والسنة كثيرة أكثر من ان يأخذها قانون الضبط والحصر »

ومرة أخرى يقف ابن خلدون على احدي ركائز الاشتراكية العظيمة ، حيث فطن إلى جوهر ما يعرف « بفائض القيمة » وهالك قوله « ومن اشد الظلمات واعظمها في افساد العمران تكليف الأعمال وتسخير الرعايا بغير حق ذلك ان الاعمال من قبيل التمولات ، لان الرزق والكسب انما هو قيم اعمال أهل العمران .. فاذا مساهمهم واعمالهم كلها متمولات ومكاسب لهم ، بل لا مكاسب لهم سواها ، فان الرعية المتعلمين في المارة انما معاشهم ومكاسبهم من اعطاهم ذلك ، فاذا كلفوا العمل في غير شأنهم واتخذوا سخرى في معاشهم بطل كسبهم واغتصبوا

قيمة عملهم ذلك وهو متمولهم ، فدخل عليهم الضرر ، وذهب لهم حظ كبير من معاشهم بل هو معاشهم بالجملة ، وان تكرر ذلك عليهم أفسد آمالهم في المعاشة وقعدوا عن السعي فيها جملة فأدى ذلك إلى انتفاض المعمران وتخريبه .

تقطعة الخلاف الأخيرة مع الاستاذ عبد المغني سعيد حول التاريخ في القرآن الكريم ، ولن أعرض لمناقشة آراء سميت في المقارنة بين المنهج الاسلامي بشقيه المادي والروحي ، والمادية التاريخية بنظراتها المادية ، فالمادية التاريخية قتلت بحثاً ، وليرجع القارىء في ذلك إلى كتاب « تطور النظرة الواحدة إلى التاريخ لمؤلفه بليخانوف ، واكتفي بالقاء بعض الضوء على مفهوم التاريخ في القرآن الكريم ، ومدى تطبيق مؤرخي الاسلام لهذا المفهوم فسيا الفوه من مصنفات تاريخية .

ولا مشاحة في ان التاريخ كما ورد بالقرآن كان للمبرة والموعظة الحسنة ، يتضح ذلك من قصص الانبياء والرسل في صور شتى ، ومن القصص التاريخي المتعلق بأخبار الدول الدارسة كعاد وثمود وغيرها وهو ما يعرف « بأساطير الأولين » . عرض القرآن لذلك كله لمغزى أخلاقي يتمشى مع أسباب تنزيهه قال تعالى « قل سيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المجرمين » . وفي القصص القرآني تبرز قدرة الله على الخلق ، وعظمته في تسيير الكون ، وعلمه بما كان وما سيكون . ومن ناحية أخرى يفهم منها حرية الانسان في أفعاله وامتلاكه ناصية ارادته . ومن هنا كانت مسئولية البشر عن أعمالهم ، فالجزاء من جنس العمل . ومن ثم فالبشر - افراد وجماعات - هم صانعو التاريخ ، ولا تناقض هنا بين قدرة الخالق وبين خلق المباد لافعالهم ، وحريةهم للكامة في صنع واقعهم ، والحياة الاخرية مدخلها الأعمال الدنيوية فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره .

والخلاصة ان التاريخ من صنع البشر ، وأعمال البشر هي مادة المؤرخ . وما

عدا ذلك يخرج هن أطار مباحته ، فالجوانب الروحية لا محل لبحثها عقلياً ، قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا ، والمؤمن يسلم بها تسليماً غيبياً ، الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة وما رزقناهم ينفقون . . والخوض فيها عبث ومهلكة ، وابن خلدون نبه إلى ذلك حيث يقول « العلوم الالهية لا توسع فيها الانظار ولا تفرح المسائل » .

لذلك حض القرآن الكريم على أعمال العقل واطلاق طاقاته في الظواهر الكونية التي في متناوله وبالتالي معرفة عللها ومسبباتها دون ان يكون في ذلك أدنى مساس بعلمتها الأولى ، بل على العكس فالبحث والنظر في علل الظواهر يعمق الايمان ويؤكده ، قال تعالى « انما يخشى الله من عباده العلماء » .

ومن هنا نستخلص من القصة التاريخية في القرآن منهجاً علمياً في البحث التاريخي قوامه اغفال « الغيبات » وأعمال العقل في « المقولات » باستكناه هويتها ومعرفة عللها ومسبباتها والوقوف على قوانين حركتها ، أكثر من ذلك يمكن ان نستخلص من العبرة الكامنة في القصة القرآنية امكانية التطلع إلى المستقبل . وتلك خاصية من خصائص العلم الحديث — فباستقراء « أساطير الأولين » نغف على « قانون الحتمية » من خلال معرفة المصير الواحد الذي آلت اليه « دول الظلم والطغيان » .

لكن الثابت ان مدرسة التاريخ الاسلامي قبل ابن خلدون لم تتبع ذلك النهج العلمي ففهمت القصة التاريخية بالقرآن على انها هي التاريخ ، ولم تجسر على تفسير الحوادث والوقائع لانها قدر مكتوب . . واكتفى المؤرخون بسرد الحوادث والأخبار ينقلها الخلف عن السلف على اساس ان التاريخ من العلوم الثقيلة ، وقليل منهم من أحمل العقل فيما نقل وكان ذلك في اطار محدود اقتصر على تجميع روايات من ينقل عنهم الأخبار على اساس درجة الثقة في

الرواة . تلك الميزة اخذوها عن « المحدثين » ، ولا يخفى ان نشأة علم التاريخ الاسلامي ارتبطت بعلم الحديث . ومن الخطأ اعتبار المشتغلين بالتاريخ آنذاك « مؤرخين » والصحيح ان نسميهم اخباريين وقد نظر أصحاب العلوم الأخرى اليهم نظرة استعلاء واستخفاف بموضوع صناعتهم واعتبروه مجرد ذكر القصص والأخبار ونهاية معرفة الاحاديث والاممار . وحق لابن خلدون ان يقول : ان فعول المؤرخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام .. وخططها المتطفلون بدسائس من الباطل وهو فيها وابتدعوها ، وزخارف من الروايات المضفة لفقوها ووضعوها ، ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم تراعوها ، فالتعقيق قليل والغلط والرم نسب للاخبار وخليل .. على ان من الانصاف ان نشيد يهود بعض المؤرخين الأول كالطبري والمسعودي ، لكنهم - كما يقول ابن خلدون « قليلون لا يكادون يحاوزون عدد الأتامل » .

وعلى يد ابن خلدون تمت الثقة في منهج البحث في التاريخ الاسلامي ، بل يعد منظره دون منازع ولا مبالغة في وصف احد الدارسين له بأنه أول فيلسوف للتاريخ في العالم ، ولم يكن فكر ابن خلدون من قراخ ، ويقيني انه استمد من القرآن الكريم الذي مجد العقل وحرره من اساره .. والآيات القرآنية في هذا الصدد يصعب حصرها أفلا تبصرون .. أفلا تنظرون .. أفلا تعقلون .. الخ . وإذا كان الفضل يعمى إلى المعتزلة في عقلنة الايمان ، فإن خلدون رائد في عقلنة التاريخ ، فالتاريخ في نظره ، نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع واسبابها عميق والحديث عن ابن خلدون ذو شجون ، وقد افردت فيه دراسات مستفيضة وحسبنا ان نقبس قول « آلبان ويدجري » ، ان ابن خلدون مؤسس علم التاريخ لأنه ذهب إلى انه فرع نوعي من المعرفة يتم بكامل مجال الظواهر الاجتماعية للتاريخ الفعلي ، ويكشف المؤثرات المختلفة التي تعمل فيه ، وباستمرارات الاسباب والنتائج . وما قاله ويدجري عن « استمرارات الاسباب والنتائج » في منهج ابن خلدون ، يعني ادراك فيلسوفنا

طبيعة « الجدل » ، وهذا الادراك بمثابة حجر الزاوية في صياغة المادية التاريخية التي تحدد قوانين حركة التاريخ وبفضلها يمكن تفسير أحداث الماضي ، وتحقيق وقائع الحاضر والتنبؤ بخطى المستقبل .

وفي هذا الصدد يذكر ابن خلدون .. اختارته من بين المناحي مذهباً عجبياً وطريقة مبتدعة وأسلوباً .. حتى تقف على أحوال ما قبلك من الايام والاجيال وما بعدك .

قصارى القول ان القرآن الكريم ينطوي على مبادئ عامة لا نظريات محددة ولا مناهج مقولة ، وان الشارح في هديا يوسمه ان يقيم نظريات متكاملة في السياسة والاقتصاد ، والباحث بإمكانه ان يستوحي منها منهجاً علمياً سليماً في معالجة التاريخ .

واذا كان مؤرخ فيلسوف مثل ابن خلدون قد نجح في بلورة منهجه التاريخي دون أدنى مساس يخلل منزلة القرآن الكريم ، فعلى المؤرخين المحدثين ان يعضوا في الشوط قدما مفيدين في ذلك من الجهود المصرية في هذا الصدد ، فاهجاز القرآن في عدم تمارضه مع التقدم العلمي ما دامت غايته سعادة الانسان وخير البشرية .



واشترك الاستاذ رشاد محمد خليل في المناقشة بالمقال الآتي :

الفكر العربي المفترى عليه

تبعنت باهتمام شديد الحوار الذي دار بين الدكتور محمود اسماعيل والاستاذ أحمد موسى سالم حول موضوع الحركات السياسية السرية في الاسلام ، وادهشني ان يهدر الدكتور محمود اسماعيل المنهج في بحث هام كهذا البحث فيأخذ كلام بنديلي جوزي وأمثاله قضايا مسلمة دون ان يكلف نفسه مؤونة التحري الدقيق الذي تفرضه الامانة العلمية خصوصاً اذا كان الموضوع متعلقاً براثنا التاريخي والحضاري من الاساس .

لقد كان من المفروض ان يصحح الدكتور الوقائع من مصادر موثقة قبل ان يهجم على التفسير أو يتابع غيره في تفسيراتهم ، ان يتوقف عن الحكم والتفسير اذالم تسمفه المصادر الموثقة كما تقضي بذلك قواعد المنهج العلمي ، ولكننا رأيناه على العكس من ذلك يطرح كافة المصادر العربية التي تضافرت على اختلافها على عكس ما ذهب اليه ثم يجعل حجته في ذلك أمثال برنارد لويس واميل اسكراي وبرسي سميث كان هؤلاء الحواجات نذروا أنفسهم بأمانة لتصحيح ما تواطوا كافة علماء المسلمين ومؤرخيهم على افترائه ! ولم يتوقف لحظة لیسأل نفسه ا وماذا بعد ان تنتهم جلة علماء المسلمين ومؤرخيهم شيعة وسنين من أمثال الغزالي والأشعري والشهرستاني وابن حزم وابن تيمية والطبري وابن كثير والفخر الرازي وكثير غيرهم - بانهم تواطؤوا على الافتراء بان الاسماعيلية (الباطنية) والقرامطة خارجون على الاسلام وليسوا مذهباً فيه كما ذهب إلى ذلك الدكتور محمود اسماعيل متابعاً أقوال بعض المستشرقين . وذلك لأن مقصودهم هو

(ابطال الشريعة بأسرها ، ونفى الصانع ، ولأنهم لا يؤمنون بشيء من الملل
(أي الأدبان) ولا يعترفون بالقيامة .

فإذا كان هؤلاء جميعاً علماء ومؤرخين قد قواطعوا على الكذب والتدليس
فالواجب إذن أن نرد كل ما جاء عن طريقهم من القرآن والسنة والحديث وبقية
التاريخ ، إذ كيف نأمنهم وقد أجمعوا على الكذب على الاسماعيلية والقرامطة
الايكولوا قد أجمعوا أيضاً على الكذب في كل التراث وهو لم يصل إلينا إلا عن
طريقهم ، فإلى من نرجع في أمر ديننا وتاريخنا بعدم ؟! هل نرجع إلى لويس
واميل وميخ ؟

لقد سبق أن كتب عربي متحمس لهدم دور العرب في التاريخ—هو الدكتور
عبد الرحمن بدوي — كتاباً في تاريخ الاتحاد في الاسلام ! جمع فيه أمجاد
المستشرقين الذين اهتموا بدراسة تاريخ الزندقة في الاسلام ، والذي يمثل كما يرى
الدكتور بدوي الاتجاه الحر للروح العربية ! .. فهل يا ترى كان عملاً خالصاً
لوجه العلم هذا الجهد الذي بذله مستشرقون من أمثال جولد تسيهر وهنريش
سيذر ، وبول كروس ؟ وهل يا ترى كان عملاً خالصاً لوجه العلم هذا الجهد الذي
بذله هؤلاء وغيرهم مثل مرجليوث ، وأوليري وجوتيه لاثبات أن العرب كانوا
عاجزين بحكم طبيعتهم العقلية المتخلفة عن أن يصنعوا حضارة أو فكراً له قيمته
وان كل شيء عندهم حتى القرآن نفسه مستعار من الفكر الهليني (اليوناني)
نقلاً عن السريان واليهود والمسيحيين ؟

إنني لا أقصد بهذا الكلام تقييم الحركة الاستشراقية بما لها وما عليها لأن
التقييم الكامل يكشف عن جهد ايجابى ظاهر ومشكور للمخلصين منهم ، وحق
لبعض من غير المخلصين في الكشف عن التراث العربي الاسلامي وابراز قيمته .
ونحن في حاجة للافادة من الجوانب الايجابية من حركة الاستشراق ولكننا لا

يجب بحال ان نأخذ عنهم ديننا أو نفهم بمقولم تراثنا ! اتنا في أشد الحاجة إلى إعادة النظر في تراثنا بمقول عربية ومنهج علمي سليم .. ان تراثنا في حاجة إلى تجميع وتنظيم وتحقيق ، ومنهج لتصحيح الرواية ، وامامنا مناهج المحدثين في الجرح والتعديل ومنهج ابن خلدون في النظر إلى التاريخ .

ان تصحيح تاريخنا وتقسيمه في ظل ظروفه الموضوعية ممكن ولكن دونه جهد شاق لا بد ان يبذل ، ومنهج علمي لا بد ان تستوفي شروطه ، وبمدها سنجد صورة لهذا التاريخ غير الصور التي بخدها عند الدارسين التقليديين والمحدثين ، وبقدر علمي بهذا التاريخ أعرض تصوراً على هيئة رؤوس موضوعات أرجو ان يتسع صدر روز اليوسف لناقشة تفصيلاتها فتقدم بذلك أجل خدمة لتصحيح هذا التاريخ ..

ستكشف لنا الدراسة كما اتصور ان المجتمع العربي قبل الاسلام وبمده كان مجتمعاً بلا طبقات على عكس تركيب المجتمعات الأخرى . كما ان هذا المجتمع لم يعرف الرق بالصورة التي عرفت المجتمعات الأخرى ، وسيوضح لنا ان العرب الذين خرجوا تحت لواء الاسلام قد جاهدوا جهاداً صادقاً - لا أستثني من ذلك بني أمية وبني العباس - لتحرير المجتمعات التي ادالوا دولها من عبودية الملوك والكهنة والاقطاعيين ، وتحويلهم إلى عبودية الله الواحد في ظل عدالة وموازن يتساوى الجميع أمام شريعتها المنزلة دون تمييز ، كما سيتضح ان استئثار العرب بالسلطة لم يكن أفوة وانما كان ضرورة حق ومصلحة باعتبارهم الامناء على هذا الدين ، وباعتبار المصيبة اللازمة لتثبيت هيبة الدولة ، واقامة العدل وحماية الحدود على ما قرره ابن خلدون ، ولو ان العرب قصرُوا في ذلك لثار بهم الموتورون الذين ازيل ملكهم - وكثيراً ما حاولوا - ولأصبح الاسلام ان بقي له ذكر مجرد خبر في التاريخ ! .

وسيوضح لنا ان الصراع الدهوي الذي دار بين اصحاب رسول الله حق

استقر الأمر لبني أمية لم يكن شراً كله كما تتصور ، لانه لم يكن صراع بني وتطالم ، وانما كان صراع احرار اكفاء مؤمنين مجتهدين فيما لا نص فيه من شكل الدولة ، وان الصراع قد حسم في النهاية للأكفأ في سياسة الدولة وان لم يكن الأفضل سابقة وجهادا وديناً ، وقد أقر بذلك معاوية نفسه حين قال (ايها الناس ما أنا بخيركم ، وان منكم لمن هو خير مني ، عبدالله بن عمر ، وعبدالله بن عمرو وغيرهم من الأفاضل ولكن عسى ان أكون انفعكم ولاية والفاكم في عدوكم ، وأدركم حلباً) .

بل ان دراسة اللغة والشعر الجاهلي تكشف لنا عن حضارة عربية راقية قبل الاسلام اهتمت إلى أرقى وأصح تصور الله وللوجود (العالم) ، وإلى أضبط معيار اخلاقي اهتمت إلى البشر بغير وحي منزل ، وكان الفكر العربي في هذه المجالات أرقى من الفكر الاغريقي بمختلف مدارسه والمدارس التي تألفت به ، وكان منهج الفكر العربي في بناء هذه الحضارة هو المنهج العلمي السليم المؤسس على استقراء الظواهر وتصنيفها وتبويبها واستخلاص النتائج ، وان معركة الاسلام مع هذا الفكر كانت معركة تصحيح وتعديل وليست معركة نقض وتبديل ، وان الاسلام خرج من الجزيرة العربية ليخوض أعنف معركة ضد الوثنيات الحقيقة المتلبسة بالفلسفات الهيلينية والأساطير الهندية والزندقات الفارسية ، وان الفكر العربي مؤيداً بالاسلام علم أكثر مما تعلم ، وجاهد لتحرير الانسان من الجدل والخرافة والاسطورة ، وان معركته كانت ضارية كسب فيها وخسر وبني حضارته الثانية في ظل الاسلام ، ثم أشرقت شمسه على أوروبا لبني العلم الحضارة الثالثة كما أقرت بذلك المستشرقة الالمانية المتصفة سيجفريد بعد ان تنكرت له أوروبا !..

واخيراً سيتأكد لنا ان الاسماعيلية والقرمطية لم تقم من أجل العدل وانما من أجل هدم الاسلام والفكر العربي .. وبأني في النهاية سؤال : هل كان من قبيل الصدفة ان يكون زعيم الحركة الاسماعيلية هو : ميمون بن ديسان بن سعيد

اليهودي من ولد الشلمع ، وان يكون اليهود ايضاً هم زعماء الحركة الماسونية المعاصرة .. وهل كان صدفة ان يكون اسلوب الحركتين في السرية والتعويبه والتدليس والدرجات وقتل الشيوخ والنساء والاطفال والكبار والتدمير واحداً ؟ وان يكون هدف الحركتين في القضاء على الاديان خاصة الاسلام ، واذلال الشعوب خاصة العرب واحداً ؟

ان حقد اليهود على اسماعيل الذي اخذ بكاره ابيه بدلا من ابيهم اسحاق ، وعلى الاسماعيليين العرب الذين ورثوا بركة ابراهيم لم يبدأ ولن يبدأ حتى يذل الاسماعيليون ويقوم على ارضهم ملك اسرائيل .. فهل آن نفيق وان نتنبه ؟ ارجو ان يتحقق ذلك قبل قوات الاوان ..

وكان ردنا على الاستاذ رشاد محمد خليل في مقال يحمل عنوان :

من المفقري ! ..

واليك نصه :

« في العدد الأسبق من مجلة روز اليوسف طالعنا الاستاذ رشاد خليل بمقال تحت عنوان « الفكر العربي المفقري عليه » ، والمقال يشير عدداً من القضايا المتعلقة بالتراث الاسلامي ، منها ما يتعلق بمفكري الاسلام ، وحركة الاستشراق ومنها ما يتناول موضوعات عامة كوضع الحضارة العربية في التاريخ ، أو جزئيات محددة كأصل الاسماعيليه ، أكثر من ذلك تضمن المقال آراء ورؤى ،

كاتبه الخاصة للجمعية العربي قبل الاسلام وبعده ، ثم تفسيره مسألة الخلافة وما دار حولها من صراع في صدر الاسلام .

واصاب الاتهام بالافتراء على الفكر العربي تتجه نحو كاتب موضوع الحركات السياسية السرية في الاسلام ، والكاتب يتهم أدهياء الوصاية على الفكر العربي بذات التهمة .. فالفكر العربي الاسلامي ليس حكرا على أحد أو أقطاعا يتوارث ، وسر تحلفه آنيا كل من فيمن عزلوه عن مجريات تطور الفكر الانساني وأحاطوه بأسوار من الكهانة . ولا حاجة للإشارة إلى ارتباط هؤلاء بقوى التسلط والاستعمار فتلك حقيقة سجلها تاريخنا الحديث والمعاصر ، وحسبي ما درجوا عليه من اشهار سيف المصلحة باسم الدين في وجه كل من رام تحرير الفكر العربي من أسار وصايتهم ابتداء بالافغاني ومحمد عبده وانتهاء بخالد محمد خالد وعبد الرحمن الشوقوي . اني اتهم هؤلاء بالافتراء ..

وعلي أن أناقش آراء الاستاذ خليل في كل ما أثاره من مسائل ، ونظراً لكثرتها وتنوعها أجد نفسي مضطراً لأحالة القارئ إلى بعض المراجع لمزيد من الايضاح .

والنقطة الأولى خاصة بالمفكرين والمؤرخين الاسلاميين من أمثال الفزالي والأشعري والشهرستاني وابن حزم وابن تيمية والطبري وابن كثير الذين قددوا بالدعوة الاسماعيلية . ان اختلافنا معهم حول موضوع بعينه لا يعني تواطؤهم على الكذب والتدليس في كل ما خلفوه من تراث .. ومن المفكرين الاسلاميين من خالفهم وقد أقواهم عن الاسماعيلية ومنهم ابن خلدون الذي دعا الاستاذ خليل الأخذ بمنهجهم . والخلاف بين مؤرخي التاريخ الاسلامي يرجع إلى الانتهاءات المذهبية المنبثقة من أوضاع اجتماعية . فكافة المتعاملين على الاسماعيلية يتلون التبار السلفي مذهبياً ، والطبقة العليا أو الوسطى – على الأقل – اجتماعياً . فالأشعري مثلاً سليل أبي موسى الأشعري أحد ولاة العراق في صدر الاسلام ،

انشق على المعازلة رواد النظر العقلي ، وأصل التيار السلفي مذهباً ، الرجعي سياسياً . إذ عمل في خدمة بني العباس . والغزالي عبق هذا التيار ، وازداد ثراء لصلته بالوزير السلجوقي نظام الملك . ومعروف ابن حزم وابن تيمية والشهرستاني وهم سنة اعتبروا المذهب السني يمثل الفرقة الناجية وكافة الفرق الأخرى هالكة .

(انظر : الملل والنحل للشهرستاني ، الفصل في الملل والنحل لابن حزم) .

راج هذا التيار السلفي حتى طعن على الاتجاه العقلي الذي بدأه المعازلة وانتهى هند ابن رشد ووصلت السلفية إلى ذروتها على يد المتصوفة من أمثال ابن عربي وابن سبعين ، واختفى صوت العقل رويداً رويداً لتعلو جلبة الدروشة التي رانت بثقلها على الفكر الاسلامي .

اما عن الطبري وابن كثير فقد كتبوا تاريخها في العصر العباسي الذي لقي فيه آل البيت العلوي من العنت والاضطهاد أكثر مما عانوا في العصر الأموي حتى قال شاعرهم :

يا ليت جور بني مروان عاد لنا
يا ليت عدل بني العباس في النار

لذلك لم يحرروا المؤرخون على انصاف الحركات الامماعيلية المناهضة للخلافة العباسية .

عن مزيد من التفصيلات راجع : مقدمة ابن خلدون .

ويرتبط بتلك النقطة اتهامنا باغفال المصادر الأصلية والأخذ عن المستشرقين من أمثال جوزي وميميت وماسكراي ولويس . وبالرجوع إلى ما كتب عن ماسكراي وميميت يتضح مجرد الاشارة إلى جهودهم في الكشف عن كتب التراث

المتعلقة بالخوارج ، ولم ننقل عنها رأياً قط . اما جوزي فقد عرضنا لزعم النقل عنه في مقال سابق . ولا يستطيع باحث منصف ان ينال من موضوعية المؤرخ المعاصر برنارد لويس الذي تلتذذ عليه خيرة مؤرخينا المعاصرين في التاريخ الاسلامي .

اما عن سيدر وكراوس فلم نشر اليها البتة من قريب أو بعيد ، كذلك الحال بالنسبة لجولد تسيهر ، بل في دراسة لنا بعنوان « في الفكر الاسلامي » ، اختلفنا معه في آرائه عن « علم الحديث والتفوسية » ، وفي نفس البحث ناقشنا آراء أوليري في التصوف الاسلامي ولم نأخذ بها ، وكذلك آراء جريموار في الربط بين العقيدة الاسلامية والهللينية .. لا أحد ينكر دور الاشتراق في خدمة تراننا - وهو أمر اعترف به الاستاذ خليل - ومن ثم لا حاجة للاستطراد لكن ثمة سؤال أوجهه إلى الاستاذ خليل - وهو أمين مكتبة أكبر جامعة اسلامية في العالم - ماذا قدم في خدمة التراث بلوجرافيا ؟؟ لعله يشعر بالحجل حين يرى العمل الضخم الذي قدمه زميل له في المتحف البريطاني يدعى Pearson في مصنفه Index Islamicus الذي جمع فيه كافة الابحاث والدراسات الاسلامية التي نشرت في الدوريات العلمية العالمية ، أخرى بالاستاذ خليل ان يخدم الفكر العربي بعمل كهذا ؟ لا بالكلمات الرفانة ، والخطب المنبرية الجوفاء ! النقطة التالية خاصة بتصوره الضبابي الطويوي حين رأى ان المجتمع العربي قبل الاسلام وبعده كان مجتمعاً بلا طبقات على عكس تركيب المجتمعات الأخرى .. والواقع ان المجتمع الجاهلي البدوي شهد صراعاً طبقياً حول « الماء والكلأ » ، وهي ظاهرة سجلتها كتب الأدب فيما يعرف « بأيام العرب » ، واذا كان الصراع قد اتخذ طابعاً قبلياً في مظهره فذلك راجع إلى ان القبيلة كانت عصب النظام السياسي ، وفي ضوء ذلك يمكن تفسير ظاهرة « الاحلاف القبلية » حيث كانت القبائل الصغرى تأتلف مع بعضها البعض لمواجهة تسلط القبائل الأكثر قوة . اما المجتمع الحضري - بنظامه السياسي الأكثر نضجاً - فقد تجلت فيه ظاهرة

الصراع الطبقي بشكل حاد ، وحسبنا ان مدينة مثل مكة تصدر هرمها الاجتماعي « الارستقراطية التجارية » ، وفي سفحه كانت « بروتيتاريا المبيد » من الفرس والروم والاحباش وغيرهم ، وشتان بين وضعية رجل مثل ابي سفيان ، وآخر كبلال « مؤذن الرسول » .

(عن مزيد من التفصيلات راجع : أحمد عباس صالح في كتابه : « اليمن واليسار في الاسلام ») .

ولما ظهر الاسلام كانت الطبقات المستضعفة من العبيد والموالي عدته في مواجهة الارستقراطية التجارية التي رأت في الاسلام تهديداً لمصالحها ، وانتصار الاسلام كان ضربة للنظام الطبقي القائم على اساس الثراء والنسب ، واصبحت « القوى » معياراً للففاضة بين المسلم والمسلم . وتمتع المجتمع الاسلامي بالعدالة الاجتماعية في عصر الرسول والشيخين . وفي خلافة عثمان ، عادت الارستقراطية الجديدة من كبار الصحابة كطلحة والزبير وعبد الرحمن بن هوف منتهزة ضعف عثمان وكبر سنه . وتبنى علي بن ابي طالب قضية الطبقات المستضعفة ، وكان ما كان من صراع بين تلك القوى جميعاً ، انتهى بغلبة الارستقراطية السفيانية .

قصارى القول ان الصراع حول الخلافة رغم مظهره السياسي الديني ، كان صراعاً طبقياً بالدرجة الاولى ولم يكن خلافاً اجتهادياً حول قضية ظنية .

(انظر : طه حسين في كتابه الفتنة الكبرى) .

النقطة التالية تتملق باسراف الاستاذ خليل في تقدير مكانة الحضارة العربية قبل الاسلام ، أي منطق يبرر قوله بأن الفكر العربي قبل الاسلام كان أرقى من الفكر الأفرقي بمختلف مدارسه والمدارس التي تأثرت به) !

لا أظنني في حاجة إلى تعليل !

والحضارة الاسلامية تستمد عظمتها من انفتاحها على الفكر الانساني الشرقي والغربي دون تمصب أو جمود ، ترجمته وتمثلته وازادت اليه .. فأثرت الحضارة العالمية بحفاظها على الفكر الكلاسيكي من ناحية ، وتطويره ، وتقديمه في صورة اسلامية من ناحية أخرى ، فمكانة الحضارة الاسلامية تبرز نتيجة تأثرها بما قبلها وتأثيرها فيما بعدها .

(راجع : كتاب الفلسفة الاسلامية للدكتور أحمد فؤاد الاهواني)

نقطة الخلاف الأخيرة خاصة بتصور الدعوة الاسماعيلية على انها ثورة مضادة احكمها اليهود حقداً على اسماعيل الذي أخذ بكاراة ابيه بدلاً من ابهم اسحق ، وان دور ميمون بن سعيد ابن ديسان في الحركة الاسماعيلية يشكك في حقيقتها . هذا الموضوع قتل بحثاً على يد الدارسين العرب والمستشرقين الذين انتهوا إلى ان التشكيك في الحركة الاسماعيلية راجع إلى اعدائهم من بني العباس ، واكتفى بقول ابن خلدون « .. ومن الاخبار الواهية ما يذهب اليه الكثير من المؤرخين والاثبات في المبيدين خلفاء الشيعة بالقيروان والقاهرة من نفهم عن اهل البيت صلوات الله عليهم والطمع في نسبهم ... ويعتمدون في ذلك على أحاديث لفقت للمستضعفين من خلفاء بني العباس تولفا اليهم بالفسح فيمن ناصبهم العداء وتفننا في الشيات بعدموم » ..

عن هذه المشكلة راجع الدكتور حسن ابراهيم حسن في رسالة للدكتوراه عن الفاطميين ورسالة الدكتوراه التي قدمها Lewis : Origins of Ismailism وكذلك Mamour في كتابه : Polemics on the origins of the Fatimi Caliphs . وللقارئ بعد ذلك أن يحكم : من المفترى ؟

(ب) آراء مؤيدة

هذا وقد كتب الاساتذة رأفت سيف و ابراهيم عمر وعائدة عوف وغيرهم مقالات وآراء تؤيد منهج الكاتب تثبت منها هذه الفقرات .

قال الامتاذ رأفت سيف

«... كنت أتابع باهتمام هذه السلسلة من المقالات التي تتناول بالدراسة والتحليل « الحركات السياسية السرية في الاسلام » بقلم الباحث النابه الدكتور محمود اسماعيل .. ولقد زاد اهتمامي أكثر حين تعرض الباحث لانتقاد شديد لما جاء في سلسلة أبحاثه ، تطور الأمر قيا بعد إلى اتهامات اتهمت بالتعرض لذات الباحث أكثر مما تعرضت للنقد الموضوعي الجاد ، فهي في أساسها اتهامات غير قائمة على موضوعية ، بل هي في الحقيقة سلوك انفعالي وتشنجي لا يليق بأي فرد ان ينهجه ما دام يتعرض لمناقشة قضية فكرية غاية في الجدة والأهمية ، ولست في هذا الصدد ادافع عن الدكتور محمود أو عن منهجه الفكري فهو استاذ جامعي حر قيا يأخذ وفيما يمتنع .. ولكني كنت أرجو ان يكون الحوار الجدلي الهادئ أساساً لمنهج المناظرة والتطبيق .

... ان المفهوم الحقيقي للتاريخ وكتابه لا يتحققان الا بمعدل الذات مع

الآخر ، وبالتالي فكل حدث تاريخي يحمل في ذاته طابعه المتميز ، وحيث ان الاستقصاء والفهم للتاريخ ينسقان دون شك عقل المؤرخ أو باحث التاريخ عند كتابته وتحليله يصبح حينئذ من واجبه ان يتناول الأحداث بدرجة مجردة راقية خالية من الخوف والتعقيد ما دام يسعى إلى توضيح منظور ورؤى اجتهادية أساسها المنهج . وهذا ما فعله الدكتور محمود اسماعيل في دراساته للحركات السياسية السرية في الاسلام : فهو قد حاول ان يتتبع الفكرة في مراحل نموها وتطورها حتى نقطة الاستقرار وذلك بشق الطرق والأدوات وهذا في غاية الأهمية لان مشكلته الحقيقية في التاريخ تتوقف على صدق هذه العمليات العقلية المجردة المنزهة والتي يجري بها الاجتياز والتحول من « الشي ذاته » إلى المعرفة ومن الحقيقة الانسانية التي بينت تصوره في الماضي إلى التاريخ . لهذا كانت واضحة ان التاريخ بأبعاده عند الدكتور محمود اسماعيل هو نوع من التطهير الحقيقي بل والتحرير من مدركات اللاوعي الاجتماعي .

ولو افترضنا جدلاً ان الدكتور محمود اسماعيل يحاول ويحتهد من جانبه هو في تفسير التاريخ الاسلامي وأحداثه من خلال منظور ومفهوم مادي تاريخي .. ليس معنى هذا على الاطلاق ان تكال اليه الاتهامات ، بالشعبية والاحساد وبالسار الانتهازي الذي يطرح عامل الدين ويهمله ... فان يختلف اثنان كل بمنهجه فهذا شيء منطقي بل ان يختلف اثنان في تطبيق منهج واحد يتبعانه فهو مقبول ، اما ان يهاجم أحدهما الآخر ويحاول ان ينال منه وان يستعدي عليه الأمة والدنيا والدين بتهمة الزندقة والانحراف الديني والعبث بالمقدسات فهذا ما لا نقبله وما لا نحقره .



وتحت عنوان « الخارجون من التوابيت » كتب الاستاذ ابراهيم عمر : ليس من شك في ان كل مهم يبعث الجوانب المشرقة في تراثنا قد تابح بشغف

هذه المحاولة العلمية التي قدمها الدكتور محمود اسماعيل والتي طورها الاستاذ أحمد موسى سالم إلى معركة كلامية .. وتنتهي على الدكتور محمود أخذه المشعل ودخوله أكثر الزوايا أهمية في قضية التراث بدراسته التي استهدفت الحل العادل للجموع المسحوقة تحت وطأة الظلم الاجتماعي .. ولكننا فوجئنا بأن البعض حول المبادرة إلى شائهم مع من يتناول بشجاعة قضايا وجودنا ومصيرنا ، مع ترديد الحلول الجاهزة والتلفينات المحفوظة ..

وقد دهشنا حينما فاجأنا الاستاذ أحمد موسى سالم بكلامه عن المناهج العلمية ومدى نجاح استخدامها في العلوم الانسانية وهل يمكن أن نسمع الى ما نقله عن المناهج العلمية بعد ان أضاع وقته ووقتنا في صحة كلمات قرامط وقرموط ، وقرمطة .. الخ ، وهي الهاذير التي وقع فيها السلف في عصور الظلام الفكري وملأوا بها صفحات سوداء من تراثنا في البحث عن أصل كلمة وشرحها وعمل متن للشرح وشروح على الشروح ... هل يعقل ان هذا يحدث في الثلث الأخير من القرن العشرين على يد الاستاذ أحمد موسى سالم ؟ .

وكتبت الاستاذة عايدة عوف مقالاً بعنوان (رأي متواضع في موضوع خطير) تقول فيه « كدراسة للتاريخ وقارنه على قدر متواضع من الثقافة تابعت باهتمام الحوار الذي أعادت به مجلتنا «روز اليوسف» إلى الأذهان لما كان يدور في النصف الأول من هذا القرن من مساجلات بين الأدباء ورجال الفكر ، ولا شك انها كانت قبساً مضيئاً في حياتنا الفكرية . ولعل الحوار الذي يجري الآن حول موضوع الحركات السياسية السرية في الاسلام يكون بداية صحيحة لاتخاذ ثقافتنا الطريق الصحيح بعد ان تملأت كثيراً لاني على ثقة بأن الحوار مع الذات أولاً ومع انفسنا ثانياً هو البداية الصحيحة لفهم واقع طبيعتنا وبالتالي لايجاد حلول لمشاكلنا .

وإذا كان لي ان أقول شيئاً في هذا الموضوع ، فما أقوله تعبير أمين عن مدى استفادتي من الدروس التي نستمدّها من التاريخ ، ولعل أهم درس هو الموضوعية

فبهذه الموضوعية أحسست في مناقشات الأستاذ سالم اننسا لا نعيش في الثلث الأخير من القرن العشرين وعدت يذاكرني إلى العصور الوسطى حيث كان كل صاحب رأي حر وجريء مصيره الشلح ، والحمرمان من رحمة الكنيسة التي أعتبرت نفسها حامية للملم ولم تكن الامعوقة لتقدمه في تلك العصور .

والحقيقة الثابتة في التاريخ ان أوروبا لم تأخذ بأسباب نهضتها الا بفضل أولئك الذين ثاروا على الكنيسة ومن داخل الكنيسة نفسها فبما عرف بمحركة الإصلاح الديني وتحضرني هنا اسماء مارتن لوتر وكلفن وزونجلي وارزمن وغيرهم من المفكرين الذين مزقوا الغلاف الزائف للحقيقة وخلقوا المناخ الملائم لتقدم العلوم الانسانية والتجريبية .

والسؤال هو : هل نحن لا تزال نعيش تلك الفترة ؟ ومتى نخرج من أسارها ؟ هذه مسؤولية مفكرينا وكفى ما كان من وضع رؤوسنا في الرمال تعامياً من الواقع وطمعاً في أمان زائف » .



ونظراً لكثرة ورود اصطلاح « الشعبوية » في المناقشة والفهم القاصر لدى البعض لضمونه رأيت من المفيد القاء بعض الضوء عليها فكتبت مقالاً بعنوان .

الشعبوية تاريخياً

اليك نصه :

تردد اصطلاح الشعبوية كثيراً في الحوار الذي دار ويسدور حول موضوع الحركات السياسية السرية في الاسلام ولعل من المفيد القاء بعض الضوء على ما

يعنيه ذلك المصطلح ، وما يوحى به من دلالات في التاريخ الاسلامي ، خاصة وان المعاجم القنوية لا تشفي غة ولا تقدم مضموناً متكاملاً .

وظهور الشوعية تاريخياً مرتبط بالصر العباسي ، والمتصفح للدونات التاريخية ، والمصنفات الأدبية في هذا الصر يقف على تلك الحقيقة دون اي عناء وحسبنا ان كتباً بينها الفت لهذا الغرض وعرف أصحابها بالشعوبيين .

فماذا كانت تعني تلك الظاهرة ، وما هي الظروف الموضوعية التي أفزتها ؟ وما هي ابعادها ودلالاتها الاجتماعية ؟ وما النتائج التي رجت عليها سياسياً وثقافياً ، بوجهها المضي والمعم .

ذلك ما سنحاول الاجابة عليه .

تشتق الشوعية لغوياً من الشعب ، قال تعالى « يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا » ومن شعوب العرب والفرس والترك والبربر والقبط وغيرهم تكونت « الامة » الاسلامية ، والصراعات التقليدية بين تلك الشعوب أو معظمها اختفت بظهور الاسلام وانتشاره من مشارق الصين إلى المحيط الاطلسي وأصبح الجميع بنعمته اخواناً قاخفت الثمرات المنصرية ودهاوي السيادة المصبية في دار الاسلام في صدر الاسلام ، وغدا الدين معيار التفاضل بين المعلم والمسلم لا بين العربي والعجمي « لا فضل لعربي على عجمي الا بالتقوى » .

وفي الصر الاموي نحى المعيار الديني جانباً، وأصبحت العروبة هي الفصيل فالعرب لهم السيادة ، وما عداهم مسودون ، وينظور طبقي شكلت بنية المجتمع الاسلامي من طبقتين اساسيتين الارستقراطية العربية ، وبروليتاريا الموالي ، وم

المسلمون من غير العرب . وكان للنير العربي كفيلاً برؤاد حركات الموالى فظفوا طوال العصر الاموي شعباً مقهوراً .

وبقيام الدولة العباسية ضربت الارستقراطية العربية ، فأتاح ذلك مناخاً مناسباً للشعوب الأخرى لتدخل حلبة الصراع متدرجة في ذلك ببداً المساواة الذي تبنته الدعوة العباسية باسم الاسلام .

ومن الحق ان قطاعات يمينها ومن كافة الشعوب كانت غلصة وصادقة في المناداة بتطبيق تعاليم الاسلام في هذا الصدد فشكّلوا جناحاً معتدلاً مستنيراً ، أعطى للشعبية معنى مشرقاً ومضيئاً ، وقد عرف هذا الجناح بأهل التسوية وعماده الانتلجيسيا الدينية وأهل العلم من العرب والمعجم على السواء ، أنظر قول ابن قتيبة في هذا المعنى - وهو عربي - « ... وأعدل القوم هندي ان الناس كلهم لأب وأم خلقوا من تراب وأعيدوا إلى التراب .. فهذا نسبهم الأعلى الذي يردع به أهل العقول عن التعلّج والكبرياء والفخر بالأبواء ثم إلى الله مرجعهم فتنقطع الأنساب ، وتبطل الأحساب الا من كان حسبه التقوى » .

وابن المقفع - وهو فارسي - لم ينكر ان العرب أصحاب فضل وعقل فقد خالف جماعة من قومه ولاهم على تحقيرهم من شأن العرب ولكونه عالماً بمستنيراً فلم يتعصب لجنسه ولم يغمط العرب افضالهم ، أنظر إلى عباراته الرائعة في هذا المعنى « ... اذ فاتني حظي من النسب فلا يقوتني حظي من المعرفة » ان العرب حكمت على غير مثال مثل لها ولا آثار أوت .. أدبتهم انفسهم ورفعتهم مومهم . وأعلنت قلوبهم والسنتمهم .. واقتنح الله دينه وخلاقته بهم إلى الحشر . فمن وضع حقهم خسر ، ومن أنكر فضلهم خسر .

اما الجناح الشعبي الآخر فكان متطرفاً وهو من شعبتين على طرفي نقيض: الاولى يمثلها العرب المتمصبون والثانية من المعجم الذين رأوا انهم بالسيادة أجدر

وبالصدارة أحق ، وانبرى كل من الطرفين ببالسخ في ذكر مآثره ويسرف في تعداد مثالب خصمه ، اما العرب وقد فقدوا ما كانت لهم من نفوذ في العصر الاموي ، فقد هالهم تصدر العناصر الايرانية الهرم الاجتماعي في أوائل حكم بني العباس فاستأثروا في أحياء مكائتهم السالفة ، وتذرعوا في ذلك بوسائل شتى منها محاولة اسقاط الخلافة العباسية فناصروا ثورة ابي محمد السفياقي في الشام سنة ١٣٤ هـ ، وآزروا عبدالله بن علي . وكان ذا ميول عربية ، في ثورته على ابن أخيه الخليفة المنصور ولكن جهودهم باءت بالفشل وقمعت تلك الحركات بقسوة على يد الجند الخراساني . فالتخذوا أسلوباً آخر هو الكيد والتآمر ؟ .

ولا يخالفنا شك في دور الفضل بن الربيع بالاشتراك مع زبيدة زوجة الرشيد - وكلاهما عربي - في ايفار صدر الرشيد على البرامكة حتى نكبهم ، واتح لهم ذلك النجاح النسبي فرصة الظهور على المسرح السياسي فيما وقع من صراع بين الأمين والمأمون . فقد آزرُوا الأمين ، لكن انتصار المأمون بفضل تمضيد الفرس ازل بهم ضربة ساحقة لم يفيقوا منها حتى بطش بهم المعتصم وشرذ فلولهم في الشام والجزيرة العربية . ووضع نهاية لنفوذهم باسقاطهم من ديار المطاء وحرمانهم من كافة المناصب المدنية والعسكرية .

هذا الفشل السياسي وما صحبه من فقدان التفوق الاجتماعي والحسائر الاقتصادية جعلهم يحنون إلى الماضي ، وترجم حنينهم هذا إلى نوع من القنأه الباكي المتشنج زخرت به المؤلفات العربية في هذا العصر في شكل أحياء للابحار العربية قبل الاسلام وبعده ، فألف الهمداني في تاريخ وحضارة العرب القدامى وانصرف غيره إلى التأليف في الانساب والاصنام والأدب العربي الجاهلي وتلك الكتابات في مجموعها تدلل على ان العرب خير الامم اصالة وعراقة نسب وأكثرها عشقاً للحرية وتمتعاً بها ، وتبرهن على ما امتازوا به من صفات خلقية فريدة كالنجدة والكرم .. وما اختصوا به من تفرد في ميدان الحكم والأمثال ومزايا في البلاغة

والبيان ، هذا فضلا عن دورهم التاريخي المشرف في نصره الاسلام وقبني نشر دعوته في مشارق البلاد ومغاريها .. ولم ينسوا التنديد بالشعوب الأخرى ، وابرز مثالبها والتحقير من شأنها تنفسياً عن حقد في الصدور مكنون ، ونقرر ان تلك الكتابات مع ما أنطوت عليه من حجب وجيبة ، وبراهين غرسة في كثير من الاحيان ، كانت تتضمن أيضاً مزيداً من الغلو والتعصب ومجانبة الصواب ، وعلى الجملة كانت تنسم بطابع شعوبي .

والشعبة الثانية من الشعوبية المتطرفة كانت تضم قطاعات عريضة من الشعوب غير العربية وبخاصة الفرس والترك على أساس تبادلها مركز الصدارة في العصر العباسي الاول ، الفرس في البداية ثم الترك بعد ذلك .

اما الفرس - وكانوا أصحاب الفضل في اسقاط الحكم الأموي - فقد بزغ نجمهم وغلب الطابع الفارسي على نظم الخلافة ورسومها وهيمنوا على مقدرات الحكم والسياسة حتى عصر المتصم الذي تخلص من النفوذ الفارسي واستعان بالأتراك ، وانتهى العصر العباسي الأول بتفوق العناصر التركية .. اما العصر العباسي الثاني فقد تبادل فيه الطرفان مكان الصدارة في قلب الدولة حتى اذا ضعف القلب فقدت الخلافة سيطرتها على الاطراف فانفرطت وحدة دار الاسلام لتسود ظاهرة الاستقلال ، اذ سنحت الفرصة للشعوب الاخرى لتلمب دورها على المسرح السياسي على أساس من الاقليمية والنزعة الوطنية والعصبية الدينية المنبثقة بالدرجة الاولى من دوافع اقتصادية بحتة .

والشعوبية في منظور هؤلاء قائمة على دهاوي التسامي الانثروبولوجي والتفوق الحضاري فالفرس يفخرون بدريتهم في شؤون الحكم وبراعتهم في الفلسفة والعلوم والهنود يتباهون بأن بلادهم « مدن الحكمة » ، المصريون واليونان بأنهم رواد الحضارة الانسانية ، والترك بمسكريتهم التي لا تقهر .. الخ ، والعرب في نظر هؤلاء وأولئك بدو جفاة ليسوا أهلاً للتحضر وانسابهم مشكوك فيها ،

هاشوا قبل الاسلام في « جاهلية » ورأى هؤلاء الشيعة ان كون النبي (ص) من العرب لا يمكن ان يتخذ تدبيراً لسيادة النصر العربي ، فالاسلام رسالة عالمية وليست حكراً على العرب .

وتحفل كتابات هذا القطاع من الشيعة بالتعامل الشديد على العرب وتطبق بالشائعات فيهم ، وتفردت في اسفاف في ذكر مثالبهم وتنتحل من المأثورات ما يدعم اقوالهم بل اصطنعوا الاحاديث لهذا الغرض وفي هذا الصدد نذكر كتاب سعيد بن حديد البغستاني الفارسي « انتصاف المعجم من العرب » وكتابي « المثالب الكبير » و « المثالب الصغير » للهيثم بن عدي وكتاب « لصوص العرب » لعمر الثني وغيرها من الكتب التي تعب عن تطرف ذويها من المعجم الشيعة .

تلك اذن صورة موجزة للشيوعية ، نستخلص منها ان هذه الظاهرة لم تكن مذهباً أو عقيدة لها اصولها ومبادئها بقدر ما كانت نزعة وتعبيراً عن مواقف قوى اجتماعية رغم اتحادها لبوساً عنصرياً ، وظهور هذه النزعة مرتبط بقضية العدالة اولاً واخيراً او بالاحرى بالهوة الواسعة بين تعاليم الاسلام السمعة ونظراته الانسانية السامية ، وبين تفاضي الحكام عن تلك التعاليم واغفالهم اياها في سياستهم ، ومن هنا كان التناقض الصارخ الذي فجر الصراع .. ولو كان الامر محض تناحر شعوب وعصبيات لما وجد ذلك القطاع المستنير من أهل التسوية ، الذي فهم الشيوعية على انها وحدة الشعوب في ظل عدالة الاسلام .. لقد تعادت دول القطاع الشيوعي المتطرف على تعددها ، وظهرت شعوب وذوات اخرى ، وبقي الاسلام رغم انف المتطرفين من العرب والمجم على سواء .

فهرست

•	مقدمة
۱۳	الخوارج من العنف الثوري الى الدعوة السرية المنظمة
۳۱	المرجئة من التبدير الى الثورة
۵۹	المباسبون ركوب التيار الثوري
۸۳	المعتزلة بين النظر العقلي والعمل السياسي
۱۰۹	الغرامطة تجربة رائدة في الاشتراكية
۱۴۹	حوار حول المنهج
۱۵۱	(أ) آراء معارضة
۱۹۸	(ب) آراء مؤيدة

